

UNIVERZITA KARLOVA  
FILOZOFICKÁ FAKULTA  
ÚSTAV VÝCHODOEVROPSKÝCH STUDIÍ

**RIGORÓZNÍ PRÁCE**

Mgr. Ladislav Zemánek

**MEZI LIBERALISMEM A SOCIALISMEM:  
PAVEL NOVGORODCEV, BOGDAN KISŤAKOVSKIJ,  
SERGEJ GESSEN A GEORGIJ GURVIČ**

*Between Liberalism and Socialism:  
Pavel Novgorodtsev, Bogdan Kistyakovsky,  
Sergei Gessen and Georges Gurvitch*

## **Poděkování**

Rád bych na tomto místě poděkoval doc. PhDr. Hanuši Nyklovi, Ph.D. za vedení práce a podporu během celého studia.

Prohlašuji, že jsem rigorózní práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, 21. srpna 2018

Ladislav Zemánek

## **Klíčová slova**

Ruská filosofie, liberalismus, socialismus, právní stát, přirozené právo, demokracie, Pavel Novgorodcev, Bogdan Kist'akovskij, Sergej Gessen, Georgij Gurvič

## **Abstrakt**

Práce se zabývá cestami ruských intelektuálů k nové filosofické a ideologické syntéze, jež by dokázala nabídnout adekvátní řešení sociální krize 20. století. Na základě filosofické analýzy a komparativní metody ukazuje přednosti a nedostatky koncepcí jednotlivých autorů, společné momenty i hlavní vývojové tendence. V návaznosti na A. Walického je analýza podřízena narativu vývoje od sociálního liberalismu k liberálnímu socialismu, ztělesněného dílem V. S. Solovjova, P. I. Novgorodceva, B. A. Kist'akovského, S. I. Gessena, G. D. Gurviče a M. V. Višňaka. Pozornost je věnována právním a politickým aspektům liberalismu a socialismu na pozadí duality individualismu a kolektivismu, atomismu a intersubjektivitu, přirozeného a pozitivního práva, soukromého a veřejného vlastnictví, volného trhu a státního intervencionismu, suverenity lidu a práva, utopismu a antiutopismu, svobody a rovnosti, univerzalizmu a partikularismu, revoluce a reformismu. Práce se pokouší odpovědět na otázku, zda, případně nakolik je syntéza liberalismu a socialismu vůbec možná. V závěru se ukazuje, že možná je, vyžaduje však zároveň inkluzi konzervativních prvků.

**Key words**

Russian philosophy, liberalism, socialism, rule of law, natural law, democracy, Pavel Novgorodtsev, Bogdan Kistyakovsky, Sergei Gessen, Georges Gurvitch

**Abstract**

The thesis is concerned with Russian intellectuals' paths towards a new philosophical and ideological synthesis which would demonstrate ability to offer an adequate solution of the social crisis in the 20th century. Being based on a philosophical analysis and comparative method it exposes both merits and shortcomings of the chosen authors, common motifs and main developmental tendencies. Following A. Walicki, the analysis is subordinated to the narrative of the evolution from Social Liberalism towards Liberal Socialism embodied in the work of V. S. Solovyov, P. I. Novgorodtsev, B. A. Kistyakovsky, S. I. Gessen, G. D. Gurvitch and M. V. Vishniak. Attention is paid to legal and political aspects of Liberalism and Socialism considering the dualism of individualism and collectivism, atomism and intersubjectivity, natural and positive law, private and public ownership, free market and state interventionism, popular sovereignty and sovereignty of law, utopism and anti-utopism, freedom and equality, universalism and particularism, revolution and reformism. The thesis attempts to give an answer to the question whether or to what extent the synthesis of Liberalism and Socialism is possible. In the end it emerges that the synthesis is possible requiring, however, inclusion of conservative elements.

# Obsah

<b>1. Úvod.....</b>	<b>8</b>
<b>2. Sociální liberalismus (Pavel Novgorodcev).....</b>	<b>11</b>
2.1. <i>Člověk a právo</i> .....	11
2.1.1. Jusnaturalismus v Rusku .....	11
2.1.2. Novgorodcev v polemikách o přirozeném právu .....	14
2.1.3. Koncept osoby a individualismus .....	18
2.1.4. Člověk mezi individualismem a kolektivismem .....	21
2.2. <i>Lidská práva a svobody</i> .....	24
2.2.1. Lidská práva v ruském právním diskurzu .....	24
2.2.2. Hospodářská otázka a právo na důstojnou existenci (V. S. Solovjov).....	26
2.2.3. Novgorodcev o právu na důstojnou existenci .....	31
2.3. <i>Stát a právo</i> .....	33
2.3.1. Dualismus práva a morálky .....	33
2.3.2. Dualismus práva a státu.....	35
2.3.3. Společenský ideál a svobodný univerzalizmus .....	37
2.4. <i>Demokratický právní stát v krizi?</i> .....	41
2.4.1. Obecná vůle a vůle lidu.....	41
2.4.2. Princip reprezentace .....	43
2.4.3. „Reálná demokracie“ .....	45
2.5. <i>Meze liberalismu</i> .....	47
2.5.1. Axiomy liberalismu.....	47
2.5.2. Novum nového liberalismu .....	49
2.5.3. Cesta k postliberálnímu řádu.....	51
<b>3. Liberální socialismus .....</b>	<b>54</b>
3.1. <i>Sílu musí nahradit právo (Bogdan Kist'akovskij)</i> .....	54
3.1.1. Proti právnímu pozitivismu .....	54
3.1.2. Právní stát jako nejdokonalejší forma státnosti.....	56

3.1.3.	Co přinese budoucnost? .....	58
3.2.	<i>Socialismus musí být právní (Sergej Gessen)</i> .....	62
3.2.1.	Pád utopismu .....	62
3.2.2.	Sociální liberalismus: pro et contra .....	63
3.2.3.	Krise marxismu .....	67
3.2.4.	Lidská práva z hlediska evoluce .....	70
3.2.5.	Od gildového socialismu k funkcionálnímu federalismu .....	73
3.2.6.	Nový středověk .....	76
3.3.	<i>Funkcionální federalismus se mýlí (Georgij Gurvič a Mark Višňak)</i> .....	78
3.3.1.	Kdo má vlastnit výrobní prostředky? .....	78
3.3.2.	Řešení právní otázky v socialismu .....	80
3.3.3.	Ekonomické zájmy nestačí .....	81
4.	<b>Závěr</b> .....	<b>84</b>
5.	<b>Bibliografie</b> .....	<b>88</b>

## 1. Úvod

Předkládaná práce se snaží odhalit cesty ruských intelektuálů k nové filosofické a ideologické syntéze, jež by dokázala nabídnout adekvátní řešení sociální krize 20. století. Na základě filosofické analýzy a komparativní metody se pokusím ukázat přednosti a nedostatky koncepcí jednotlivých autorů, vyzdvihnout společné momenty a postihnout hlavní vývojové tendence. Inspirován postřehem polského myslitele A. Walického konstruuji a rozvíjím narativ o překonání klasického liberalismu liberalismem novým či sociálním a o následném překonání sociálního liberalismu liberálním (nebo také právním) socialismem. Děje se tak nikoli negací, nýbrž přijetím pozitivních starších prvků a jejich rozvíjením v novém konceptuálním rámci.

Naznačený vývoj uchopuji v pojmech pokroku. Nemám tím na mysli pokrok v osvícenském slova smyslu, pokrok jako objektivní nutnost danou nezměnitelnými zákonitostmi dějin. V návaznosti na paradigma uznání formulované německým kritickým teoretikem A. Honnethem označuji jako pokrokové to, co přispívá k realizaci lidské důstojnosti a individuální svobody na pozadí konkrétní pospolitosti, která je podmínkou individuálního sebeuskutečnění. Koncept pokroku tak není pojmovým vyjádřením ať už jakýmkoli způsobem definované zákonitosti, nýbrž normativním faktem. Přijímám zásadu, podle níž je při analýze a kritice sociálních jevů (včetně ideologických konstrukcí) třeba vycházet z lokálních kontextů, přitom se ale řídit určitým univerzálním měřítkem. Konstruktivní přístup spatřuji nikoli v odmítání specifických, partikulárních, historicky a kulturně podmíněných faktů, nýbrž v identifikaci toho, co je ve fakticitě pozitivního, s cílem formulace odpovídajících normativních norem, jež se následně dialekticky projeví v realitě samé. Nemusí se to týkat nutně jen materiálních, empirických jevů, ale také hodnotových a myšlenkových systémů. Tento filosofický náhled leží v základech předkládané práce a slouží jako vodítko pro analýzu a hodnocení jednotlivých konceptů.

Mým cílem není psát biografii ani komplexní shrnutí díla zvolených autorů. Jde mi zejména o jeden specifický problém, a sice o způsob překonávání starých forem a jejich nahrazování novými, o tranzici od liberalismu k socialismu, o peripetie doprovázející hledání nové syntézy. Očekává-li proto čtenář souhrnnou informaci o životě a díle svého oblíbeného autora či striktně historický a deskriptivní přístup k problematice, bude nutně zklamán. Práce totiž není jen historií idejí. Alespoň v minimální míře se snaží být i svébytným filosofickým pojednáním.



Rozdělena je do dvou hlavních částí věnovaných *sociálnímu liberalismu* a *liberálnímu socialismu*. První část se téměř výhradně zabývá Pavlem Ivanovičem Novgorodcevem (1866–1924), hlavním představitelem obrozeného přirozeného práva a sociálního liberalismu v Rusku, který závěr života spojil s Ruskou právní fakultou v Praze. V kapitole *Člověk a právo* bude představen vývoj ruského jusnaturalismu. Vzhledem k tomu, že Novgorodcev vyvozuje přirozené právo z pojmu osoby, následuje výklad o individualismu. Kapitola *Lidská práva a svobody* přináší aplikaci autorova individualismu na oblast lidských práv. Ještě předtím je nicméně analyzováno pojetí tzv. hospodářské otázky u Vladimira Sergejeviče Solovjova (1853–1900), jež má značně univerzalistický potenciál. Právě zde byl poprvé formulován vlivný koncept práva na důstojnou existenci. V kapitole *Stát a právo* se budu věnovat dualismu práva a morálky na jedné straně, práva a státu na straně druhé. Ukážu autorovu argumentaci proti pozitivistickému monismu i obhajobu státu z jusnaturalistických pozic. Následně představím normativní koncept společenského ideálu a zasadím Novgorodcevu formulaci svobodného univerzalizmu do kantovského paradigmatu. V kapitole *Demokratický právní stát v krizi?* se zabývám základními stavebními kameny moderního demokratického právního státu a spolu s ruským filosofem odhaluji některé mýty spojené s liberální demokracií. Na to navazuje kapitola *Slepá ulička liberalismu*, v níž se pokouším stručně postihnout vývoj liberalismu a nastínit reformulace nabídnuté novým liberalismem a liberalismem postsovětským. Nakonec naznačím možné cesty překonání mezi liberalismu při zachování jeho pozitivních prvků.

Část druhá je vnitřně o poznání pluralitnější. Kapitoly *Sílu musí nahradit právo*, *Socialismus musí být právní* a *Funkcionální federalismus se mýlí* jsou věnovány autorům, kteří se pohybují v hranicích liberálně socialistického paradigmatu. Jedná se o juristu, filosofa a sociologa novokantovské orientace Bogdana Alexandroviče Kist'akovského (1868–1920), teoretika pedagogiky a novokantovského filosofa Sergeje Iosifoviče Gessena (1887–1950), který mezi lety 1922 a 1935 pobýval v Praze, právního vědce a sociologa Georgije Davidoviče Gurviče (1894–1965), ve 20. letech přechodně působícího v Československu a později i na Harvardské univerzitě, a konečně Marka Veniaminoviče Višňaka (1883–1976), právníka, žurnalisty a politika, který se na Cornellově univerzitě v USA stal učitelem později slavného historika Richarda Pipesa. Koncepce i akcenty jednotlivých teoretiků se navzájem více či méně liší. Zatímco Kist'akovského zajímají právní aspekty socialismu a možnosti eliminace síly ze sociálních vztahů, Gessen se pod vlivem britského gildového socialismu pokouší o formulaci modelu *funkcionálního federalismu a ekonomiky pro spotřebitele*. Jeho

pojetí *společenského práva* a kolektivních subjektů porovnám s Gurvičovým přístupem. Zaměřím se také na autorovu kritiku soukromého vlastnictví a koncept *hospodářské společnosti*. Druhou část práce uzavírá Višňak, který debatu o potřebě nové syntézy obohatil o dva závažné momenty.

Práce se pokusí přinést odpověď na otázku, zda, případně nakolik je syntéza liberalismu a socialismu možná. Hypotéza zní, že možná skutečně je. Vzhledem k podmínkám daných vývojem globálního kapitalismu však zároveň vyžaduje obohacení o konzervativní prvky.

## 2. Sociální liberalismus (Pavel Novgorodcev)

### 2.1. Člověk a právo

Novgorodcev se stal hlavním představitelem obrozeného přirozeného práva přelomu 19. a 20. století v Rusku.<sup>1</sup> Oživení jusnaturalismu však nebylo specificky ruským fenoménem. K rehabilitaci přirozeného práva došlo s několikaletým předstihem také v Německu či Francii. V německém prostředí to bylo zásluhou novokantovce R. Stammlera a ruského právního filosofa psychologického směru L. I. Petražického, který dlouhá léta působil v Německu a publikoval tam řadu svých prací. Ve Francii byl výraznou tváří nového proudu J. Charmont.<sup>2</sup> Obrození přirozeného práva bylo reakcí na historismus a s ním spjatý právní pozitivismus, odvozující veškeré právo od státu a odmítající relevanci přirozeného práva, respektive morálky pro pozitivní právo. Juspozitivismus se tedy profiloval jako monismus.

#### 2.1.1. Jusnaturalismus v Rusku

Než se začneme podrobněji zabývat Novgorodcevovým vkladem do ruského jusnaturalismu, představme v základních rysech vývoj tohoto právního směru v Rusku. Přirozené právo mělo v zemi dlouhou tradici. Současný právní historik V. N. Žukov s odkazem na V. V. Zeňkovského uvádí, že zárodky ruského jusnaturalismu lze hledat v 16. století u A. M. Kurbského či I. S. Peresvetova, výrazněji pak v 18. století u F. Prokopoviče, N. I. Novikova či A. N. Radiščeva.<sup>3</sup> Domnívám se, že takový výběr autorů je spíše nahodilý a neposkytuje dostatečně přesný obraz skutečnosti. Z osvícenstvím ovlivněných autorů 18. století totiž opomíjí výraznou postavu V. N. Tatiščeva, ale, což je ještě důležitější, nebere dostatečně v úvahu představy o právu, státu a morálce předpetrovské Rusi.<sup>4</sup> Ačkoli je pravda,

---

<sup>1</sup> Životopisné údaje a komentovanou bibliografii autora nabízí Zemánek, L. *Člověk, stát a právo v myšlení Pavla Novgorodceva* [diplomová práce]. Praha [FF UK] 2018, s. 9–18.

<sup>2</sup> Кацапова, И. А. *Философия права П. И. Новгородцева*. Москва 2005, s. 105.

<sup>3</sup> Жуков, В. Н. *Русская философия права: от рационализма к мистицизму*. Москва 2017, s. 12.

<sup>4</sup> Viz Tatiščevův *Rozhovor dvou přátel o prospěšnosti věd a škol* (*Разговор двух приятелей о пользе наук и училищ*) a *Svobodný a souhlasný výklad a mínění ruské šlechty o vládě* (*Произвольное и согласное разсуждение и мнение собравшегося шляхетства русского о правлении государственном*). In: Татищев, В. Н. *Избранные произведения*. Ленинград 1979. Tatiščev těmito pracemi do ruského prostředí vnesl řadu západních konceptů a jeho myšlení bylo do značné míry formováno právě jimi. Jde ale spíše o povrchní přejímání cizích prvků, které nedokázal tvůrčím způsobem zpracovat a propojit s domácí myšlenkovou tradicí.

že v moskevské Rusi bylo politické a právní myšlení spíše okrajovou záležitostí a jeho význam se zdaleka nedá srovnávat se situací v západním kulturním okruhu, stačí odkázat na bohaté debaty o charakteru a pozici světské moci, aby bylo zřejmé, že i moskevská Rus v tomto ohledu určité dědictví zanechala. Právě v otázce charakteru světské moci a jejích povinností lze podle mého názoru nalézt výrazné stopy přirozenoprávního paradigmatu, byť ve specificky křesťanské variantě. V. E. Valdenberg ve své fundamentální práci o hranicích panovnické moci ukázal, že představa absolutní neohraničenosti světské moci byla ruskému prostředí až na několik výjimek cizí. Současně však poukázal na to, že omezení byla metaprávního charakteru.<sup>5</sup> Právě v tom spatřuji důkaz existence přirozenoprávního paradigmatu. Jeho křesťanskou mutaci však v důsledku pronikání západních konceptů do Ruska začalo nahrazovat moderní, osvícenské, racionalistické a individualistické pojetí přirozeného práva, v němž stát vcelku oprávněně spatřoval potenciální riziko. Obzvláště po francouzské revoluci, která svrhla autokratický režim a nahradila jej republikánským právním státem, založeným na konceptu přirozených práv člověka a občana, bylo v Rusku přirozené právo potlačováno a jeho výuka na univerzitách dokonce zcela zakázána. Přestože v průběhu 19. století lze najít zastánce přirozeného práva – Žukov zmiňuje A. P. Kunicyna, I. J. Šcada, G. I. Solnceva, K. A. Něvolina či P. D. Karaseviče – až do 80. let byla jeho pozice velice slabá. Zpravidla zároveň mělo epigonský, odvozený charakter. V právní teorii dominoval juspozitivismus. Právněfilosofický diskurz se ale postupně začal pluralizovat zásluhou Čičerina a V. S. Solovjova, na které v posledním desetiletí 19. století a v prvních letech století minulého mohla navázat nová generace právních teoretiků a filosofů, jež se zasloužila o obrodu přirozeného práva v Rusku. Nejednalo se však o homogenní proud. Moskevská škola, jejímiž hlavními představiteli byli P. I. Novgorodcev, B. A. Kist'akovskij, J. N. Trubeckoj, V. M. Gessen, I. A. Iljin či B. P. Vyšeslavcev, soupeřila se školou petrohradskou, vedenou L. I. Petražickým. Vedle nich působili na kyjevské univerzitě I. A. Pokrovskij a J. V. Spektorskij, na tomské univerzitě I. V. Michajlovskij a na univerzitě v Jurjevu (dnešním Tartu) A. S. Jaščenko.<sup>6</sup> K těmto teoretikům, spojeným s univerzitním prostředím, lze připojit představitele tzv. nábožensko-filosofické renesance Berd'ajeva, Bulgakova, Franka či Struveho, kteří na přelomu století opustili pozice legálního marxismu a stali se stoupenci idealismu. Spolu s ním přijali i přirozenoprávní paradigma.

---

<sup>5</sup> Виз Вальденберг, В. Е. *Древнерусские учения о пределах царской власти. Очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVII века*. Москва 2006.

<sup>6</sup> Жуков, *Русская философия права*, op. cit., s. 271–272.

Největší vliv na obrozený jusnaturalismus měli Kant a Hegel, přičemž první z nich byl recipován v novokantovské interpretaci. Vliv druhého se nejsilněji projevil u Novgorodceva a jeho žáka Iljina. Z Kanta ruští jusnaturalisté přebírali především koncept kategorického imperativu, dualismus *Sein* a *Sollen*, princip podřízení jednotlivce morálnímu zákonu, vázanost státu právem a liberální individualismus.<sup>7</sup> Podstatný prvek přirozenoprávního diskurzu tvoří vztah práva a morálky, primát práva před politikou a priorita svobodného a autonomního jedince před nároky a zájmy společnosti. V ruském prostředí do tohoto diskurzu výrazně vstupovaly náboženské (pravoslavné) aspekty, které ovlivňovaly artikulaci dílčích otázek. Fenomén práva tak byl nezřídka pojmán negativně, protože byl jeho vznik dáván do souvislosti s prvotním hříchem.<sup>8</sup> Pozice svobodného jedince byla zase nahlížena ve specificky křesťanském kontextu. Tyto příklady postačí jako ilustrace rozdílnosti obrozeného ruského jusnaturalismu od západního. Žukov dokonce považuje religiózní zaměření ruského jusnaturalismu za jeho typický rys s tím, že hrál nezanedbatelnou roli v aktualizaci tradičních pravoslavných hodnot.<sup>9</sup> Soudí také, že tento religiózní charakter vedl k upozadění právních aspektů ve prospěch morálních a náboženských, k zájmu o spásu lidské duše spíše než o právní ochranu lidských práv. Paradoxně to mohlo vést k devalvaci práva, což by jej co do důsledků přibližovalo právnímu nihilismu, který byl v ruském prostředí poměrně silný.<sup>10</sup>

V Novgorodcevově případě však religiózní motivy nejsou příliš výrazné. Je to dáno tím, že se podobně jako například Čičerin snažil navzdory své religiozitě formulovat filosofické, politické i právní koncepty v čistě sekulárních pojmech.<sup>11</sup> Výjimku je možné spatřovat zaprvé v tom, že kategoricky odmítal jakékoli pokusy o konečné smíření protikladů a konfliktů a jakékoli vize harmonické společnosti, tedy v jeho důsledném antiutopismu, za druhé v tom, že věřil v harmonii mimo historický čas, za třetí v tom, že hledal původ mravního vědomí v Absolutnu (Bohu). Čtvrtou výjimkou je celková změna paradigmatu v nedlouhé závěrečné etapě jeho tvorby. Religiozita se tak projevuje převážně v metafyzické rovině.

Kromě tendencí k religiozitě lze identifikovat i další specifika ruského jusnaturalismu. Je jím poznání, že je třeba doplnit liberálně demokratický koncept jednak národními a náboženskými hodnotami, jednak více či méně výrazným sociálním rozměrem. V některých případech to znamenalo kladné hodnocení monarchického řádu (výrazné zejména u Struveho

---

<sup>7</sup> Ibid., s. 10–11.

<sup>8</sup> Právo v tomto směru muselo být vytvořeno v důsledku nedokonalosti člověka i mezilidských vztahů daných počátečním odpadnutím od Boha a Jeho přikázání.

<sup>9</sup> Ibid., s. 6–8.

<sup>10</sup> Ibid., s. 30.

<sup>11</sup> Putnam, G. F. *Russian alternatives to Marxism*. Knoxville 1977, s. 13.

či Iljina). U jiných autorů zase vidíme jasný příklon k nemarxistickému socialismu (Kisťakovskij, S. I. Gessen).<sup>12</sup> Ukazuje se tedy, že koncept přirozeného práva byl uváděn do rozmanitých, často navzájem si protiřečících kontextů. To ovšem zdaleka neplatí pouze pro ruské prostředí.

### 2.1.2. Novgorodcev v polemikách o přirozeném právu

Novgorodcev se nutnosti obrody přirozeného práva věnoval už ve své magisterské disertaci *Историческая школа юристов, ее происхождение и судьба* (*Historická škola právní, její původ a osud*) z roku 1896, v níž analyzuje vývoj historické školy právní na pozadí přirozeného práva. Polemizuje s historismem, popírajícím univerzalitu a neměnnost určitých principů a pojmajícím právo jako produkt přirozeného, organického vývoje společnosti, případně národního ducha. To ale zároveň vede k nemožnosti morální kritiky, k nemožnosti stanovení jakéhokoli normativního kritéria. Novgorodcev oproti tomu zdůrazňuje, že právo bez morálky by jen stěží mohlo být lidmi akceptováno. Na druhou stranu vnímá pozitivně genezi historismu v reakci na abstraktní a zdogmatizovaný racionalismus předcházející epochy, který vedl k naprostému přehlížení empirické látky, historických forem v jejich konkrétním vývoji. Už v tomto raném díle se projevila autorova snaha nalézat styčné plochy mezi zdánlivě protikladnými jevy. Proto se vyslovuje pro smíření racionalismu s historismem, o doplnění abstraktních forem historickým obsahem. Výsledný princip označuje jako historický racionalismus, sjednocující rozum a dějiny v pojmu rozumného rozvoje.<sup>13</sup> Tento přístup předznamenává reformulaci samotného konceptu přirozeného práva, které v návaznosti na Stammlera propojuje s historismem obsahu.

Nebudeme se zde zevrubně zabývat Novgorodcevovou prací o německé historické škole právní, zmíníme jen vybrané body. Autor konstatuje, že v právní vědě panovala od počátku novověku až do 19. století stagnace, což dává do souvislosti především s důrazem na praxi spojenou s interpretací a aplikací římského práva.<sup>14</sup> Zásahu na oživení právní vědy má právě německý historismus, jenž se překrývá s hnutím romantismu. Oba proudy zdůrazňovaly princip jedinečnosti (individuální i národní), a vymezovaly se tak vůči abstrakci racionalismu, respektive klasicismu předcházející epochy. Historická škola podřizuje právo dějinným silám,

---

<sup>12</sup> Жуков, *Русская философия права*, op. cit., s. 166.

<sup>13</sup> Новгородцев, П. И. *Историческая школа юристов*. Санкт-Петербург 1999, s. 19.

<sup>14</sup> Ibid., s. 29.

kteří působí pod povrchem národního života a vyvozuje evoluci práva z konceptu národního ducha (*Volksgeist*). Zakladatel školy Savigny zachoval pojem přirozeného práva, ale zcela změnil jeho obsah, když je ztotožnil s *právem lidu* (tedy v zásadě právem, jak bylo reflektováno v právním vědomí národa) a postavil vedle *práva učeného*, které bylo pozitivní verzí tohoto „intuitivního“ přirozeného práva.<sup>15</sup> Tvůrcem práva nebyl v tomto pojetí racionální zákonodárce, nýbrž národ (*Volk*) sám. Navzdory specifické interpretaci přirozeného práva stála historická škola na pozicích juspozitivismu, který se tak v Německu zrodil v konzervativním prostředí, zatímco v Anglii tomu bylo právě naopak. Tam totiž byla jeho geneze spjata s reformními snahami utilitaristy J. Benthamu.<sup>16</sup> Paradoxně se však „romantismus“ historické školy přeměnil v objektivismus, v determinující vliv prostředí, doby či třídy. Pokaždé tím však trpěl člověk, který byl připraven o svobodu. Tak byly vytvořeny podmínky pro obrodu reformulovaného jusnaturalismu, který postavil do středu dění právě člověka a jeho potřeby.<sup>17</sup> Prvními kritiky historické školy však nebyli jusnaturalisté, nýbrž Hegel a jeho následovníci, odmítající představu o organickém a pokojném rozvoji práva. Hegelovský důraz na konflikt a jeho produktivitu z hlediska vývoje vedl u R. von Jheringa k pojetí práva jako produktu sociálních bojů.<sup>18</sup> Jheringa Novgorodcev kritizuje za degradaci morálky na utilitarismus, k němuž má vést učení o účelu v právu. Ten nejprve spatřuje v garanci individuální svobody, později v obecném blahu a vytváření podmínek pro rozvoj společnosti.<sup>19</sup> Novgorodcev poukazuje na to, že ani Jhering, ani A. Merkel či C. Bergbohm jakožto juspozitivisté nepopírají význam morálky pro právo, jen kategoricky odmítají, že by přirozenoprávní normy byly platným právem. To ale nakonec netvrdí ani Novgorodcev sám. Zdůrazňuje jen, že pozitivní právo se bez práva přirozeného nemůže obejít, což údajně dokládá i úpadek historické školy.

Jak ale ruský filosof přirozené právo vůbec definuje? Tu jako soubor ideálních, morálních představ o právu, jež platí bez ohledu na vůli zákonodárce,<sup>20</sup> tu jako důsledek vztahu práva a morálky, jako reakci mravního vědomí na pozitivní právo.<sup>21</sup> Na jiném místě odmítá realitu přirozeného práva a označuje ho pouze za „ideální konstrukci budoucího a kritické měřítko současného“, vyrůstající z potřeb doby a předznamenávající budoucí

---

<sup>15</sup> Sobek, T. *Právní myšlení. Kritika moralismu*. Praha–Plzeň 2011, s. 270.

<sup>16</sup> *Ibid.*, s. 272.

<sup>17</sup> Новгородцев, П. И. *Нравственный идеализм в философии права*. In: *Проблемы идеализма. Сборник статей*. Москва 2002, s. 508–509.

<sup>18</sup> Новгородцев, *Историческая школа юристов*, op. cit., s. 104.

<sup>19</sup> *Ibid.*, s. 129–132.

<sup>20</sup> *Ibid.*, s. 13.

<sup>21</sup> *Ibid.*, s. 18.

tendence.<sup>22</sup> Lze tedy říci, že přirozené právo představuje svébytnou filosofii práva, která zkoumá předpoklady a základy práva, význam morálky pro právo a charakter práva jako takového. Novgorodcev nicméně uznává oprávněnost kritiky, jež jusnaturalismu vytýkala jeho libovůli ve vztahu k definici obsahu, nároky na univerzální platnost a bezprostřední právní význam.<sup>23</sup>

Právě to lze považovat za nejslabší místo jusnaturalismu. Není totiž vůbec zřejmé, jak by bylo možné racionálně ověřit, že ta která formulace přirozeného práva je skutečně pravdivá, a to bez výjimky. Zřejmé není ani to, co by mělo být principem, z něhož je právo vyvozováno, zda je to Bůh, člověk, rozum nebo ještě něco jiného. A také jaký vztah by mělo mít vůči právu pozitivnímu – zda by mělo být pouze normativním kritériem bez nároku na faktickou právní platnost (při zachování autonomie pozitivního práva), anebo zda mu v případě vzájemného konfliktu musí pozitivní právo v praxi nutně ustoupit. Uvedené problémy postačují k tomu, aby byl celý koncept přinejmenším zpochybněn. Nadto dějiny ukazují, že přirozené právo bylo využíváno nejrozmanitějšími ideologiemi k nejrozumnějším účelům, což také dánského právního realistu A. Rosse přimělo k nelichotivému přirovnání přirozeného práva k děvce, jež poslouží každému.<sup>24</sup>

Vraťme se však k Novgorodcevovi. Ten v jasné návaznosti na Kanta vyzývá k formulaci normativních principů pomocí apriorní metody. „Требуется именно возрождение естественного права с его априорной методой, с идеальными стремлениями, с признанием самостоятельного значения за нравственным началом и нормативным рассмотрением.“<sup>25</sup> Odmítá „kontaminaci“ normativity empirickou látkou, což koresponduje s kantovským paradigmatickým i s humovským naturalistickým omylem, který tematizuje vztah *Sein* a *Sollen* a odmítá, že by představy o tom, co by *mělo* být, mohly být vyvozeny z toho, co *je*. Kritizuje proto historismus s jeho konceptem kauzality, jež nelze uplatnit ani ve sféře *Sollen*, ani v oblasti sociální, kde působí rovněž svobodná lidská vůle. Nepřijmeme-li determinismus, nemůžeme odhalit zákonitost dějinného procesu ani národního ducha (s nímž operuje historická škola právní), a tudíž ani formulovat pozitivní právo, jež by bylo jeho „emanací“. Na kauzalitě je založena i sociologie, proto ani ona není schopna dávat odpovědi v oblasti morálky a normativity.<sup>26</sup> Morálku totiž musí vyvozovat ze sociální reality,

---

<sup>22</sup> Новгородцев, П. И. *Право естественное*. In: *Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона*. Т. 24. Санкт-Петербург 1898, s. 889.

<sup>23</sup> Новгородцев, *Историческая школа юристов*, op. cit., s. 13.

<sup>24</sup> Ross, A. *On Law and Justice*. Berkeley 1959, s. 261.

<sup>25</sup> Новгородцев, *Нравственный идеализм в философии права*. In: *Проблемы идеализма*, op. cit., s. 521.

<sup>26</sup> Ibid., s. 530–536.



čímž je zbavena autonomie a redukována na produkt historického vývoje, na produkt adaptace. Novgorodcev nepopírá význam sociologického zkoumání, odmítá však jeho nárok na zachycení reality *in toto*. Podobně neupírá přínos Petražického psychologické teorie práva, i ta však podle něho zůstává s kategorií kauzality ve sféře *Sein*, zatímco je potřeba zdůvodnění normativity. V polemicky zaměřeném článku o psychologické teorii práva Novgorodcev konstatuje, že Petražickému se záměr obrodit na nových základech jusnaturalismus nezdařil.<sup>27</sup> Protože ani formální právní věda, zkoumající existující právo, ani psychologická teorie, analyzující právo prizmatem individuálního prožívání, nejsou schopny normativní právní teorii zformulovat, je podle autora zapotřebí přejít k *etické* teorii práva, v níž je právo zasazeno do komplexního filosofického světónázoru. Tak tomu bylo v případě německého idealismu.<sup>28</sup> Nikoli náhodou se proto Novgorodcev obrací k Hegelovi, a zejména ke Kantovi.

Díky tomu, že Novgorodcev přijal koncept přirozeného práva s proměnlivým obsahem, mohl vložit fenomenální obsah do kantovských etických principů. Přirozeným právem je v tomto kontextu kategorický imperativ. Ten je jakožto požadavek jednat podle zobecnitelných maxim absolutní, nepodmíněný ve vztahu k formě. Konkrétní obsah se v čase mění.<sup>29</sup> Pro lepší pochopení Novgorodcevovy pozice si ve velice zhuštěné podobě připomeňme základní pojmy kantovské etiky. Maximu Kant definuje jako subjektivní princip chtění. Objektivním principem chtění je praktický zákon. Z definice kategorického imperativu víme, že morální zákony musejí být obecné a nepodmíněné. Jako takové jsou proto abstrahovány od jakýchkoli empirických podnětů a subjektivních sklonů. Morální jednání je podle Kanta jednáním z povinnosti, která se zakládá na účtě k zákonu. Povinnost je zase podmínkou dobré vůle (a dobrá může být právě jen vůle). Ona je pak účelem činnosti rozumu.<sup>30</sup> Vzhledem k tomu, že je kategorický imperativ očištěn od veškeré empirie, stává se vhodným normativním kritériem pro pozitivní právo.<sup>31</sup> Univerzalita přirozeného práva vyžaduje, aby jednání bylo v souladu s rozumem a principem svobody.<sup>32</sup> Protože kategorický imperativ není principem, z něhož by bylo možné bezprostředně odvozovat konkrétní povinnosti, musí být etika (jakožto teorie nepodmíněného povinování) doplněna dalším

---

<sup>27</sup> Новгородцев, П. И. *Психологическая теория права и философия естественного права*. In: *Юридический Вестник*. Москва 3, 1913, s. 9.

<sup>28</sup> Новгородцев, *Нравственный идеализм в философии права*. In: *Проблемы идеализма*, op. cit., s. 547–556.

<sup>29</sup> Новгородцев, *Историческая школа юристов*, op. cit., s. 22.

<sup>30</sup> Kant, I. *Základy metafyziky mravů*. Přel. L. Menzel. Praha 2014, s. 16, 19–23.

<sup>31</sup> Жуков, *Русская философия права*, op. cit., s. 257.

<sup>32</sup> Валицкий, А. *Философия права русского либерализма*. Пер. О. В. Овчинниковой, О. Р. Пазухиной, С. Л. Чиждкова, Н. А. Чистяковой. Москва 2012, s. 370–371.

principem.<sup>33</sup> Tím je u Kanta svoboda. Bez ní nedává kategorie mravnosti a zodpovědnosti žádný smysl. Pojem svobody je klíčem k vysvětlení autonomie vůle. Vůli německý filosof vymezuje jako způsob kauzality rozumných bytostí, kdy vlastností této kauzality je právě svoboda. Člověk tak patří ke dvěma světům – inteligibilnímu a fenomenálnímu. Zatímco ve druhém vládou kauzální přírodní zákony, v prvním vládne svoboda (která je ideou rozumu), respektive maximy jakožto pravidla uložena sobě samému. Pokud by byl člověk jen příslušníkem inteligibilního světa, byl by dokonale rozumnou a mravní bytostí, neboť by vůli určoval výhradně rozum. Byl by bytostí absolutně svobodnou a současně podřízenou mravnímu zákonu.<sup>34</sup> Právě tento vztah svobody a podřízenosti obecnému zákonu je tím, co Novgorodceva v Kantově učení tak silně zaujalo a co tvoří základ jeho normativního konceptu přirozeného práva, které lze interpretovat i v kategoriích lidské důstojnosti. Důstojnost má podle Kanta jen mravnost a lidství.<sup>35</sup> Novgorodcevovo úsilí o etické založení práva jakožto relativního prostředku pro garanci důstojnosti svobodných občanů se pak v tomto světle jeví jako zcela přirozené.

### 2.1.3. Koncept osoby a individualismus

Novgorodcev staví přirozené právo na konceptu osoby. Právě ona je ohniskem, z něhož vychází morálka, právo a stát. V tomto smyslu lze hovořit o metodologickém individualismu, který však překonává klasický liberální individualismus, reprezentovaný T. Hobbesem, J. Lockem či B. Constantem. Novgorodcev totiž akcentuje etický rozměr osoby a její důstojnosti, pro jejíž zajištění je nutné překročit omezení daná tím, co C. B. Macpherson nazval posesivním individualismem.<sup>36</sup> Nejde jen o zajištění negativní svobody, vytyčení prostoru, který leží mimo dosah vnějšího zasahování. Ruský filosof pochopil význam intersubjektivní a společenské s jejími institucemi pro existenci a důstojnost jednotlivců (význam Kantem nedoceněný, jak konstatovali ti, kteří na německého filosofa jinak navazovali, novokantovcem H. Cohenem počínaje, Novgorodcevem konče) a také roli, již v tomto ohledu sehrávají materiální podmínky. Tím jednoznačně vstoupil na půdu nového liberalismu. Novgorodcev postuluje primát jednotlivce a individualismu před nároky společnosti. Nároky jednotlivce a společnosti ovšem nevnímá jako antagonistické, v každém

<sup>33</sup> Röd, W. *Německá klasická filosofie I.* Přel. J. Karásek. Praha 2015, s. 107.

<sup>34</sup> Kant, *Základy metafyziky mravů*, op. cit., s. 65, 71.

<sup>35</sup> Ibid., s. 54.

<sup>36</sup> Macpherson, C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism: From Hobbes to Locke.* Oxford 1964.

případě však soudí, že princip individualismu musí být zasazen do středu sociálního řádu. Bez individualismu by byl ztracen cíl veškerého pokroku, jež spatřuje v zajištění mravní důstojnosti a sebevědomí jednotlivců.<sup>37</sup> Konstatuje, že život neznamena jen prostě žít, nýbrž žít důstojně.<sup>38</sup> Sociální instituty, od práva přes politiku po vzdělávání, mají napomáhat sociálnímu rozvoji. „Общество, по своему существу, есть не ограничение личности, а ее расширение и восполнение. Но для того чтобы оно соответствовало своему существу и своей цели, оно должно быть соответствующим образом организовано, и в этом заключается великая задача социального прогресса.“<sup>39</sup> Novgorodcevovo pojetí přirozeného práva tak lze charakterizovat v pojmech lidské důstojnosti, což z něj skutečně činí progresivní, nikoli regresivní element.

Na tomto místě považuji za vhodné zmínit se o střetu a prolínání různých typů individualismu v Novgorodcově pojetí člověka. Zdařile o tomto problému ve své monografii o Novgorodcevi a S. N. Bulgakovovi pojednal americký badatel G. F. Putnam. Ten uvádí, že kantovský individualismus uchopuje člověka jako autonomní bytost, svobodně se podřizující univerzálnímu mravnímu zákonu. Romantický individualismus akcentuje právo svobodného jednotlivce na rozvoj a uskutečnění v maximální plnosti a současně odmítá sociální, politické i ekonomické donucování a podrobování. Nietzscheánský individualismus zase přináší ospravedlnění nároků silného tvůrčího jedince proti masovému, deindividualizovanému člověku moderní doby. Konečně křesťanský individualismus zdůrazňuje spásu duše jako účel veškerého jednání, a uvádí tak svobodného člověka do specificky religiozního kontextu.<sup>40</sup> Jednotlivé přístupy konstruuji různé typy člověka, které samy o sobě lze sloučit v koherentní celek jen stěží. Kantovský důraz na povinnost a s ním související deontologická etika koliduje s křesťanským přikázáním lásky. Nietzscheánské sebeprosazování má daleko jak ke kantovskému rigorismu, tak ke křesťanské lásce. Romantický iracionalismus se zase obtížně smiřuje s racionálním *homo economicus*, na němž staví liberální politická ekonomie. Dejme na okamžik slovo samotnému Putnamovi: „Novgorodtsev's personalism suffered from a multiplicity of subjects. He defended the claims to autonomy of the Orthodox Christian person, the rational-possessive person, and the romantic person. The Christian person sought to relate to the world through love, the eighteenth-century individual by cognition and individualistic rational activity, and the

---

<sup>37</sup> Новгородцев, *Нравственный идеализм в философии права*. In: *Проблемы идеализма*, op. cit., s. 558–559.

<sup>38</sup> Ibid., s. 565.

<sup>39</sup> Ibid., s. 570.

<sup>40</sup> Putnam, *Russian alternatives to Marxism*, op. cit., s. 22–23.

nineteenth-century romanticist by fulfillment of his own integrated cognitive and feeling needs. Novgorodtsev believed that love provided a base for sociability; reason, a means of establishing rules for everyday political and economic relationships; and feeling, a way of tempering the latter with the former. But, in fact, they represent aspects of human intercourse which are often incompatible with one another—Christ, Socrates, and Goethe.”<sup>41</sup> Tento delší citát jsme uvedli proto, že nanejvýš výstižně vystihuje ambivalenci Novgorodcevova konceptu osoby. Osvícenský racionalista by jej musel odmítnout nejen proto, že vpouští do hry iracionální síly, ale také proto, že je sám o sobě rozporuplný. Co by v rámci racionalistického paradigmatu muselo být odmítnuto, může být v jiných kontextech připuštěno. Později uvidíme, že Novgorodcev překonal osvícenský racionalismus vlastní klasickému liberalismu a že do základů reformulovaného liberalismu o mnoho let dříve než I. Berlin vnesl princip pluralismu. To v jistém smyslu koresponduje s mnohovrstevnatostí lidské individuality.

Zdá se, že v podmínkách moderní společnosti dochází k výraznému rozštěpení jáství (*self*), k multiplikaci identit v závislosti na sférách, v nichž se jedinec pohybuje. Jednotlivé sféry jsou do určité míry uzavřené, odlišují se od jiných a jejich nároky a hodnoty mohou být (a nezdá se, že by) ve vzájemném rozporu. V pluralitní společnosti nemůže dost dobře existovat pevně fixovaný kodex hodnot a dober, jenž by prostupoval napříč společnostmi a činil z ní homogenní celek. Proto lze na moderní společnost nahlížet jako na pole, na němž se neustále střetávají, prostupují a částečně vylučují rozmanité diskurzy nesoucí specifické hodnoty a jednotlivci se nevyhnutelně ocitá ve středu permanentního boje a proměn. Připustíme-li tento obraz, nebudeme považovat nejednoznačnost a zdánlivou rozpornost konceptu osoby za nedostatek či důkaz myšlenkového selhání. Překonání pojetí člověka jako transparentní, vnitřně koherentní a racionálně uchopitelné entity naopak znamená posun vpřed. V Novgorodcevově případě připuštění pluralismu a ambivalence neznamena deesencializaci individua. Ruský filosof se ještě snaží udržet pojem objektivní lidské podstaty. A činí tak primárně za pomoci přirozeného práva. Představa osoby „zatemněná“ na normativní rovině, a odrážející tak hlubokou nejednoznačnost lidského života v jeho fakticitě nicméně může být vnímána jako symptom nastupující skepse vůči neměnnosti a univerzalitě lidské přirozenosti a z ní vyplývajících morálních i jiných intuicí.

---

<sup>41</sup> Ibid., s. 174.

#### 2.1.4. Člověk mezi individualismem a kolektivismem

Naznačená ambivalence Novgorodcevovi nijak nebrání v tom, aby člověka učinil zdrojem a účelem pokroku.<sup>42</sup> Z pojmu osoby analyticky vyvozuje principy svobody, rovnosti, ale také solidarity. Bez svobody by celý koncept, který je založen na autonomii, ztratil jakékoli opodstatnění, stejně jako mravnost, o níž by nemohla být řeč ve chvíli, kdy by byl jedinec nucen přijímat heterogenní pravidla a principy bez možnosti autonomního rozhodování. Protože však svoboda vytváří radikální nerovnost, musí pojem imanentně obsahovat také princip rovnosti, který je výrazem jedinečnosti a absolutní hodnoty každého jednotlivce. Kant už ale příliš nepomůže při zdůvodňování solidarity, vzájemného spojení a uznání. Podle autora je totiž kantovská říše účelů pouze formálním souhrnem atomizovaných jedinců, která nezohledňuje intersubjektivitu a pospolitost. Jediný náznak intersubjektivit Novgorodcev spatřuje v obecnosti kategorického imperativu, který je normou nejen pro osobní jednání, ale také pro jednání ve vztahu k druhým, což vytváří podmínky pro společné jednání na základě sdíleného principu.<sup>43</sup>

Důležité je uvědomit si, že atomistický koncept člověka, rozumu a poznání intersubjektivitu a její roli při formování individuálního vědomí a poznání opomíjí. Kant tuto jednostrannost plně nepřekonává, a nenabízí tak ani adekvátní řešení vztahu mezi jednotlivcem a společností, které je přitom zcela zásadní. Novgorodcev v tomto ohledu zůstává věrný dualistickému přístupu a odděluje formální strukturu morálního pravidla, jež lidský rozum poznává *a priori*, od konkrétního obsahu takového pravidla, který získává od společnosti.<sup>44</sup> Jinými slovy, člověk je nadán rozumem, jehož struktura je společná všem lidem jakožto lidem. Látku pak získává z prostředí, v němž žije, což vysvětluje rozmanitost historických a kulturních projevů vědomí. V tomto kontextu lze předpokládat, že univerzalita rozumu vyplývá z Absolutna, jež je jeho počátkem. Z toho zároveň vyplývá i to, že rozum vzhledem ke svým strukturálním omezením není tuto hypotézu schopen dokázat. Odpovídalo by to koneckonců kantovské intuici, která vedla k postulování antinomií čistého rozumu. Ve vztahu k dualitě jedinec–společnost lze z právě uvedeného vyvodit, že člověk jakožto absolutní hodnota se bez společnosti, bez druhých nemůže obejít, že právě společnost je podmínkou rozvoje každého jednotlivce. Na rozdíl od něho však Novgorodcev společnosti

---

<sup>42</sup> Новгородцев, П. И. *Об общественном идеале*. Москва 1991, s. 67.

<sup>43</sup> Ibid., s. 107–108.

<sup>44</sup> Jedná se o přístup analogický autorově pojetí přirozeného práva jako neměnné formy s historicky proměnlivým obsahem.

upírá morální podstatu. Jedině v podmínkách vzájemnosti a prostupování jednotlivce a společnosti při zachování esencionalismu osoby a významu intersubjektivní lze podle autora řešit otázku individualismu a kolektivismu.<sup>45</sup> V každém případě však musí být zachován primát jednotlivce nad společností, aby se z účelu nestal pouhým prostředkem.<sup>46</sup>

Krajní polohy Novgorodcev spatřuje na jedné straně u stoupenců kolektivismu, jako je Feuerbach, Marx či Comte, na straně druhé u zastánců individualismu, jako je Nietzsche. V autorově interpretaci kolektivisté esencionalizují společnost a relativizují jednotlivce, jež redukuje na pouhý moment či funkci kolektivu, který nahradil Boha. Novgorodcev zároveň vyjadřuje podiv nad tím, že kolektivisté neposkytnou odpověď na otázku, proč po popření Boha jakožto heterogenní entity nadané atributy dokonalosti a všemohoucnosti nemá následovat i popření společnosti jakožto „boha pozemského“. V logice kolektivismu odhaluje dialektiku, která jej převrací v radikální individualismus, v odvržení veškeré heterogenity ve jménu individuálního sebezbožštění a sebepřekonání. K tomu dochází u Nietzscheho. Pozitivní moment nietzscheánství spatřuje ve výzvě k přijetí světa s jeho rozporuplností, konfliktností a utrpením a také otevřenou a neohrazenou perspektivou.<sup>47</sup> Souvisí to s Novgorodcevoým antiutopismem a úsilím o tvůrčí a pozitivní činnost vedenou s ohledem na normativní ideál, který implikuje možnost pokroku a přetváření světa.

Jako ruský filosof hledal střední cestu mezi krajnostmi individualismu a kolektivismu, tak se snažil nalézt kompromis mezi objektivismem a subjektivismem. Protikladné póly v tomto smyslu spatřoval v Hegelovi na jedné straně a L. N. Tolstém na straně druhé. Oba autoři spojují jednotlivce se společností, východiska ale mají odlišná. Objektivista Hegel podle Novgorodceva správně postřehl jednostrannost kantovského principu autonomie vůle a sebeurčení a snažil se ji překonat formulací objektivního procesu vývoje ducha, jehož součástí je také morálka, stát či právo. Jedinec je však v takovém systému redukován na pouhý moment objektivního sociálního vývoje, čímž dochází z přenesení esencionalismu z individua na společnost.<sup>48</sup> Takový závěr je pro Novgorodceva nepřijatelný. Za podobně nepřijatelnou považoval také druhou krajnost, již demonstroval na příkladu Tolstého. Jeho ideál se snad poněkud překvapivě značně podobá Novgorodcevoému společenskému ideálu (o něm podrobněji pojednáme v kapitole 2.3.3). Jedná se o vizi harmonické společnosti, jež dokázala překonat konflikty a rozpory a jež se zakládá na principech svobody, rovnosti, bratrství a

---

<sup>45</sup> Новгородцев, *Об общественном идеале*, op. cit., s. 198–202.

<sup>46</sup> Ibid., s. 109.

<sup>47</sup> Ibid., s. 152.

<sup>48</sup> Ibid., s. 170–171.

celosvětové jednoty lidstva. Jenže Tolstoj tento ideál absolutizoval a hlásal jeho okamžité uskutečnění v reálném životě, přičemž cestu k němu na rozdíl od marxismu, jehož konečná představa komunistické společnosti se typologicky významně neliší (odhlédneme-li od explicitně křesťanského kontextu), nespatořoval v politické akci či kvaziobjektivních ekonomických procesech, nýbrž v mravním maximalismu jednotlivců, spočívajícím v ideji vnitřního sebezdokonalování. Absolutizací ideálu znehodnotil veškeré prostředky včetně sociálního a politického reformismu, což jej vedlo ke krajně negativnímu postoji ke společenským institucím i státu.<sup>49</sup> Novgorodcev varuje před důsledky morálního subjektivismu a obhajuje platnost relativního tváří v tvář absolutnímu. Sociální instituce včetně státu totiž sehrávají nezastupitelnou roli v morálním pokroku.<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> Ibid., s. 182–187, 195.

<sup>50</sup> Na svého učitele nejen v tomto ohledu navázal Iljin. Ten zdůrazňoval moment přijetí světa, aktivní tvorbu (koncept křesťanské kultury) a hodnotu sekulárních forem společnosti, jako je stát či národ. Viz Iljin, I. A. *Základy křesťanské kultury*. Přel. E. Strnadová. Velehrad 1997. Přehled Iljinova myšlení s důrazem na právní a politickou filosofii nabízí

## **2.2. Lidská práva a svobody**

Dosavadní výklad dostatečně ukázal, jak významnou roli v Novgorodcevově myšlení hraje princip individuální svobody a autonomie. Ruský teoretik se neomezil na normativní úvahy o konceptu osoby a přirozeném právu, ale pokusil se o nalezení adekvátní institucionalizované formy, jež by zajistila právní garanci svobody jednotlivce. Tuto kapitolu proto věnujeme problematice lidských práv.

Lidská práva se počínaje 18. stoletím stala důležitou součástí veřejného i odborného diskurzu a bez nadsázky lze konstatovat, že se stala jedním z klíčových témat moderní politické a právní filosofie. Velký přelom z hlediska lidských práv znamenala francouzská revoluce. Zde je ale nutné jedno upozornění. Navzdory progresivnímu charakteru Deklarace práv člověka a občana z roku 1789 zůstala definice lidských práv v hranicích liberálního paradigmatu. Došlo k vyhlášení občanských a politických práv, nikoli však práv sociálních či hospodářských, což se záhy stalo oprávněným terčem socialistické kritiky. Neudržitelnost klasického liberalismu s jeho konceptem negativní svobody vedla na konci 19. století ke vzniku nového liberalismu, který si uvědomoval, že deklarovaná svoboda a rovnost zůstává pro většinu obyvatelstva fikcí. Proto byl liberalismus reformulován a doplněn o sociální dimenzi.

### **2.2.1. Lidská práva v ruském právním diskurzu**

V Rusku tak učinil právě Novgorodcev, který mohl navázat na základy naznačené Solovjovem v jeho formulaci práva na důstojnou existenci. Než se začneme věnovat Novgorodcevově příspěvku do ruské diskuse o lidských právech, představme si její hlavní rysy a nutné souvislosti.<sup>51</sup> V Rusku přelomu 19. a 20. století vedle sebe působily tři hlavní právní směry – juspozitivismus, jusnaturalismus a sociologická jurisprudenc. Lidskými právy se zabývali představitelé všech uvedených směrů. Lišili se nicméně ve způsobu jejich zdůvodnění. Pozitivisté lidská práva (jako ostatně veškeré právo) vyvozovali ze státu. Jednotlivci nebyli nadáni subjektivními právy nezávisle na státu, nýbrž právě díky němu. Neznamená to, že by otázku lidských práv marginalizovali. Byla mezi nimi nakonec řada

---

<sup>51</sup> Výklad podstatné části této kapitoly se opírá o monografii autorů A. S. Tumanovové a P. V. Kiseljova o lidských právech v právním myšlení a zákonodárství Ruské říše. Prvně jmenované děkuji za osobní konzultace a poskytnutí literatury.



liberálů, kupříkladu G. F. Šeršeněvič, který se stal výraznou tváří kadetské strany. Subjektivní práva nicméně nebyla ve středu zájmu pozitivistické právní vědy.<sup>52</sup> Podobně i sociologická jurisprudencí akcentovala roli pozitivního práva v ochraně lidských práv.<sup>53</sup> Do problematiky vnesla historizující pohled, díky němuž mohla zkoumat evoluci lidských práv v závislosti na stupni vývoje dané společnosti. M. M. Kovalevskij se vymezoval jak proti juspozitivismu, tak proti jusnaturalismu. Prvému vytýkal jednostranný důraz na stát a jeho moc, druhému pak metafyzické zakotvení lidských práv a snižování role státu a pozitivního zákonodárství. Lidská práva nechápal jako vrozená, nezcizitelná a neměnná, ale jako historicky proměnlivý sociální konstrukt. Dával je do souvislosti se solidaritou, z níž učinil základ práva i státu. Zajímavé je, že stát podřizoval právu (v čemž bychom mohli spatřovat přirozenoprávní prvek), samotné právo pak principu solidarity. Realizaci solidarity postulují jednak jako účel práva, jednak jako dějinný princip *sui generis*.<sup>54</sup> Sociální evoluce, pro niž je typické postupné rozšiřování a prohlubování lidských práv, by Kovalevskému mohla dávat za pravdu. Zcela odlišný přístup k lidským právům nalezneme v konzervativním diskurzu. L. A. Tichomirov, jehož texty nabízejí nejsystematičtější výklad právní doktríny, odvozoval práva od povinností, politická práva tematizoval v kontextu služby panovníkovi, formální rovnost odmítal ve jménu sociální hierarchizace, svobodu pak spojoval především se svobodou člověka jako duchovní bytosti.<sup>55</sup> Proto také vhodné prostředí pro rozvoj takto chápané svobody spatřoval v křesťanském státu.<sup>56</sup> Pozitivní hodnotou tohoto tradicionalismu je důraz na pospolitost a z ní vyrůstající solidaritu na jedné straně a role korektivu vůči doktrinářskému prosazování určitých práv bez ohledu na úroveň rozvoje právního vědomí a další aspekty relevantní pro daný lokální kontext na straně druhé.

Největší pozornost byla lidským právům věnována představiteli jusnaturalismu. Ti je konceptualizovali v kontextu idealistického paradigmatu jako nezcizitelná, vrozená a univerzální, existující před státem a náležející člověku jakožto člověku. Rolí státu byla jejich ochrana prostřednictvím pozitivního práva. Ke zdůvodnění lidských práv sloužil koncept přirozeného práva, který byl pod vlivem novokantovství reformulován tak, aby zohledňoval sociální realitu a dostal se ze slepé uličky spekulativního racionalismu novověké přirozenoprávní tradice.

---

<sup>52</sup> Туманова, А. С., Киселев, Р. В. *Права человека в правовой мысли и законодательстве Российской империи второй половины XIX — начала XX века*. Москва 2011, s. 111, 123.

<sup>53</sup> Ibid., s. 144.

<sup>54</sup> Ibid., s. 129–133.

<sup>55</sup> Ibid., s. 155–166.

<sup>56</sup> Ibid., s. 186.

Značnou roli hrála v ruském prostředí Jellinekova klasifikace subjektivních veřejných práv, jež je rozděluje do čtyř skupin – *status negativus* (prostor negativní svobody, v níž je jednotlivec svobodný od zasahování státu), *status positivus* (právo požadovat po státu určité jednání, tedy například práva hospodářská či sociální), *status activus* (politická práva) a *status pasivus* (povinnosti občana vůči státu). Jellinekova klasifikace se promítla do prací řady ruských právních teoretiků. Jeden z nejkomplexnějších katalogů lidských práv vypracoval V. M. Gessen. I on se držel uvedené klasifikace. Podrobněji ovšem rozpracoval občanská práva, tedy *status negativus*. Jednotliví autoři se lišili nejen v artikulaci jednotlivých práv, ale také v tom, zda práva chápat jako rovnocenná či hierarchizovaná. Zatímco Gessen zastával první možnost, Kist'akovskij, který pojímal veřejná subjektivní práva značně široce do té míry, že vykročil za hranice liberálního právního státu, vnímal práva a svobody jako hierarchicky strukturované.<sup>57</sup> Jusnaturalisté se nicméně přes všechny rozdíly shodovali v tom, že nejvyšší hodnotou je svobodný a autonomní jedinec, jehož práva musejí být garantována. A to nutně vyžaduje vázanost státu právem, kterou podle Novgorodceva nelze zdůvodnit jinak než pomocí přirozeného práva.

### 2.2.2. Hospodářská otázka a právo na důstojnou existenci (V. S. Solovjov)

Ruští teoretici si správně povšimli skutečnosti, že uplatňování práv je do určité míry podmíněno určitou mírou hmotného zabezpečení.<sup>58</sup> Bez něho je také jen obtížně dosažitelný pokrok v právním vědomí, který je přitom zásadní i z hlediska ochrany a uplatňování lidských práv. V článku s názvem *Право на достойное человеческое существование* (*Právo na důstojnou lidskou existenci*) proto Novgorodcev explicitně zdůrazňuje, že právě toto právo je klíčem k řešení sociální otázky. Než přistoupíme k analýze uvedeného článku, je žádoucí představit přístup, jež k problematice zaujal Solovjov. Byl totiž v ruském intelektuálním prostředí prvním, kdo sociální právo na důstojnou existenci explicitně zformuloval.

Solovjov tak učinil ve své práci *Оправдание добра* (*Ospravedlnění dobra*) z roku 1897, hlavním díle autorovy předposlední myšlenkové etapy, kdy do popředí jeho zájmu vystoupily otázky etiky, práva a liberalismu. Podle Walického je *Ospravedlnění dobra* snad

---

<sup>57</sup> Tumanova, A. *The Liberal Doctrine of Civil Rights in Late Imperial Russia*. In: *Cahiers du Monde russe*, 4, 2016, s. 800–801.

<sup>58</sup> Туманова, Киселев, *Права человека в правовой мысли и законодательстве Российской империи второй половины XIX – начала XX века*, op. cit., s. 94–96.

jediným zakončeným etickým systémem v ruské filosofii.<sup>59</sup> Není prostor se zde zabývat touto celistvou koncepcí, proto se zaměříme výhradně na kapitolu *Экономический вопрос с нравственной точки зрения* (*Hospodářská otázka z hlediska mravnosti*), v níž zasazuje právo na důstojnou existenci do širšího liberálního rámce a ekonomiku podřizuje mravním zásadám. To umožňuje hovořit o Solovjovově novém liberalismu, který záhy výrazně ovlivnil celou řadu ruských intelektuálů, v první řadě Novgorodceva či Kist'akovského.

Solovjov začíná kritikou klasického liberalismu, který odděluje ekonomiku od mravnosti, prosazuje zásady *laissez-faire* a konstruuje jednorozměrný koncept *homo economicus*, racionálního a egoistického producenta a spotřebitele, jemuž nejde o nic jiného než o generování zisku, vlastní prospěch a uspokojování svých nekonečných potřeb. Pomocí rozlišení různých druhů motivace k ekonomické činnosti se snaží ukázat neudržitelnost klasické politické ekonomie a zároveň vytvořit prostor pro působení morálky v ekonomice. Motivace se tak podle Solovjova dělí na nutnost prosté sebezáchovy, která je objektivní a nevyhnutelná, a na touhu po zisku, materiálních statcích a fyzických potěšeních. Tato druhá skupina je výrazně formována mravními, psychologickými a sociálními faktory, a lze ji tak vědomě ovlivňovat. Pokud bychom takový úkol ponechali pouze na každém jednotlivci a jeho snaze o vnitřní sebezdokonalování, zůstali bychom v hranicích tradičního křesťanského přístupu. Solovjov ovšem obrací pozornost ke státu, který může na nedostatek mravnosti v ekonomice reagovat příslušnými legislativními opatřeními s cílem napravení nemravných praktik a pravidel ve jménu obecného blaha.<sup>60</sup>

Legitimizace státního intervencionismu do ekonomiky ale ještě neznamená přitakání socialismu. Ten Solovjov odmítá stejně razantně jako klasický liberalismus. Vnesení mravních zásad do ekonomických vztahů má za cíl nikoli podřízení ekonomiky státu a likvidaci svobodných aktérů, nýbrž upevnění svobody a autonomie jednotlivců jejich ochranou před nemravným jednáním ze strany silnějších aktérů. Tento přístup koresponduje se Solovjovovým pojetím práva jako „minimálního dobra“ (analogie Jellinekova dikta o právu jako minimu morálky) a jako řádu potlačujícího určité projevy zla.<sup>61</sup> Neznamená to institucionalizaci určité partikulární morálky, moralizaci práva v plném slova smyslu, jak mu vytýkali kritici v čele s Čičerinem. Znamená to jen a pouze zajištění elementárních podmínek pro existenci morálky jako takové, jinými slovy zajištění nejnужnějších podmínek pro existenci nastaveného systému. Podobnou analogií je obrana demokracie omezením jí samé

---

<sup>59</sup> Валицкий, *Философия права русского либерализма*, op. cit., s. 236.

<sup>60</sup> Соловьев, В. С. *Оправдание добра*. Москва 1996, s. 296–300.

<sup>61</sup> Валицкий, *Философия права русского либерализма*, op. cit., s. 246.

v případě ohrožení, ať už zvenčí, či zevnitř. Vyloučení protisystémových proudů z politické soutěže zpravidla rovněž není vnímáno jako nedemokratický postup.<sup>62</sup> Obviňování Solovjova ze socialismu je tak zcela neoprávněné. Za pozornost naopak stojí jeho postřeh o podobnosti, která panuje mezi socialismem a klasickým liberalismem, respektive „buržoazní ekonomii“. Sdílejí totiž materialistická východiska, která je vedou k uznání primátu materiálních sil v životě jednotlivců i společnosti jako celku. Socialismus se svou dualitou základny a nadstavby vyvozuje mravnost z ekonomických vztahů a tím dovádí do důsledku momenty přítomné v „buržoazní ekonomii“, jež alespoň uznávala význam a určitou autonomii odlišných principů včetně náboženství, respektive církve, zatímco socialismus odmítá i to. Společnost z jeho hlediska představuje ekonomický svaz, v němž je člověk pouze producentem a spotřebitelem, a veškerý jeho život je určován rytmem hospodářského života a materiálními potřebami. Taková představa pak plně odpovídá liberálnímu *homo economicus*.<sup>63</sup>

Jestliže obvinění ze sympatií k socialismu kvůli pozitivnímu hodnocení státního intervencionismu bylo falešné, nyní je jistá kritika namístě. Solovjov totiž uchopuje socialismus značně zjednodušeně a navzdory zajímavému počátečnímu postřehu o podobnosti materialistických východisek socialismu a klasického liberalismu je jeho další výklad stěží udržitelný. Zcela opomíjí fakt, že dokonce ani „ortodoxní“ marxismus neusiluje o sociální revoluci proto, aby vytvořil jakousi „jednorozměrnou“ společnost producentů a spotřebitelů, společnost *homo economicus* bez vykořisťování, nýbrž proto, aby pomocí transformace ekonomické základny umožnil budování společnosti svobodných jedinců, kteří nebudou zotročeni ekonomickým systémem ani vlastními materiálními potřebami, ale pro které budou vytvořeny takové podmínky, aby se mohli v maximální možné míře věnovat seberozvoji a sebezdokonalování a žít ve společenství s druhými na základě mravních, nikoli právních vztahů. Solovjov navíc nezohledňuje vývoj, který jak socialismus, tak liberalismus od doby svého vzniku prodělaly. Zatímco část socialistů odmítla marxistický koncept třídního boje a ekonomický redukcionismus s ním spjatý a rehabilitovala stát, právo i morálku (reformistický socialismus, revizionismus), někteří liberálové prohlédli neudržitelnost klasického liberalismu s jeho antisociálními implikacemi a vnesli do něj výrazný sociální rozměr, který měl za cíl reálné naplnění svobody a rovnosti pro všechny členy společnosti. Tím v zásadě uznali platnost etického principu a na něm založenou hodnotu člověka ne jako egoistického

---

<sup>62</sup> Viz liberální koncept „bránící se demokracie“, jež poprvé zformuloval K. Loewenstein v článku *Militant Democracy and Fundamental Rights* v roce 1937.

<sup>63</sup> Соловьев, *Оправдание добра*, op. cit., s. 301–302.

konzumenta, ale jako mnohohrstevnaté a jedinečné osoby, vyžadující uznání a zajištění důstojného života. Ve vývoji obou ideologií je tak možné spatřovat společný moment: překonání vlastních dogmatických počátků a uznání autonomie etiky a jejích imperativů. Z toho je zřejmé, jak moc je Solovjovovo pojetí socialismu zatíženo předsudky. Snad právě zde leží jeden z důvodů, proč se podobně jednostranného pojetí socialismus dočkal i v pracích Novgorodceva, který z něho v mnoha ohledech vycházel.

Přehlížení naznačeného vývoje je o to překvapivější, že oba myslitelé kladli na etiku a obranu hodnoty jednotlivce značný důraz. Ve jménu jednotlivce Solovjov odmítá hegemonii ekonomiky ve společnosti, ve jménu jednotlivce odmítá klasický liberalismus i liberální politickou ekonomii s jí proklamovanými „objektivními“, „přirozenými“ ekonomickými zákony, které připravují člověka o svobodu a znehodnocují veškerou mravnost. A odmítá rovněž liberální dogma, podle něhož starost o sebe a egoistické sebeobohacování přirozeně vede k prospěchu všech, celé společnosti.<sup>64</sup> Podle Solovjova by tomu tak mohlo být pouze za předpokladu vědomé orientace jednotlivců na obecné blaho. Je-li totiž cílem práce a ekonomické činnosti výhradně vlastní profit, důvod poctivě a smysluplně pracovat mizí v okamžiku, kdy je nalezen způsob, jak se obohacovat bez práce či pochybnými metodami, jakými jsou vykořisťování, zločin apod.<sup>65</sup> V silně normativním pojetí práce se Solovjov opírá jednak o křesťanskou nauku, jednak o Kantovu filosofii. V prvním případě jde o charakteristiku práce jako povolání a Božího přikázání, v druhém pak o imperativ jednat s druhým člověkem ne jako s pouhým prostředkem, ale vždy též jako účelem. Kantovský imperativ lze ve společenské praxi realizovat uznáním a zajištěním *práva každého jednotlivce na důstojnou existenci*. To vyplývá z absolutního významu člověka, který Solovjov vyvozuje z potenciálu nekonečného sebezdokonalování (θεωσις, zbožštění), konceptualizovaného křesťanstvím. Stát je proto povinen garantovat určitou úroveň životního minima, dostatečnou možnost odpočinku i volného času či v maximální možné míře omezit práci, která člověka zbavuje důstojnosti. Za takových podmínek by podle filosofa začalo docházet k růstu produktivity práce, což by mělo pozitivní dopad na celou ekonomiku.<sup>66</sup>

Hmotné zabezpečení pro všechny nicméně v tomto případě není rovnostářstvím a snahou o nivelizaci příjmů a bohatství. Právě rovnostářství a negativní postoj k soukromému vlastnictví je tím, co Solovjov kritizuje na socialismu. Zajištěním důstojné existence naopak

---

<sup>64</sup> Má se tak dít zásluhou „neviditelné ruky trhu“ jakožto principu harmonizujícího protichůdné a rozmanité individuální zájmy. Netřeba dodávat, že se jedná o metafyzický koncept, který vznikl v procesu sekularizace teologie.

<sup>65</sup> Соловьев, *Оправдание добра*, op. cit., s. 304–305.

<sup>66</sup> Ibid., s. 304–310.

míní poskytnutí určitého, byť malého objemu vlastnictví všem, protože majetek umožňuje člověku všestranně se rozvíjet, dává mu jistoty a větší či menší míru samostatnosti. Vlastnictví chápe jako prosté pokračování osoby ve věci. To ale neznamená, že by nakládání s majetkem neměly být státem stanoveny hranice. Vzhledem k tomu, že vlastnictví má napomáhat individuálnímu seberozejí a ekonomická činnost má být prodchnuta vědomím společenské užitečnosti a obecného prospěchu, bylo by absurdní domnívat se, že jednotlivci mají právo disponovat s majetkem zcela libovolně. Takový názor by odporoval zájmům společnosti, která prostřednictvím státem tvořeného práva institut vlastnictví vůbec vytváří a garantuje. Hlavní problém podle Solovjova představuje nalezení měřítka, které stanoví, kdy je konkrétní jednání za hranou legitimacy a společenské přijatelnosti.<sup>67</sup> Není však nikterak překvapivé, že ruský myslitel žádný konkrétní návod pro řešení tohoto problému nepřináší. Univerzálně platné měřítko lze totiž nalézt jen stěží.

Dosavadní výklad opravňuje k tvrzení, že Solovjovovo pojetí práce a ekonomiky lze vyvázat ze specificky křesťanského kontextu. To umocňuje univerzalistický potenciál, jenž by mohl být využit pro redefinici ekonomických vztahů a ekonomického systému v globálnějším měřítku. Autorův požadavek, aby společenská organizace ospravedlňovala dobro a uplatňovala mravní principy, je natolik obecný, že umožňuje shodu z různých kulturně podmíněných náboženských i sekulárních pozic. Shrňme si pro ilustraci normativní představy o žádoucím sociálním uspořádání: Zaprvé, ekonomie je vyhrazena služebná, nikoli hegemonní role. Za druhé, člověk není jen prostředkem, ale vždy také účelem, což nalézá výraz v garanci práva na důstojnou existenci. Za třetí, člověk i ekonomika mají pozitivní vztah k přírodě a usilují o její kultivaci, zkulturnění a zdokonalování.<sup>68</sup> Takovou vizi lze charakterizovat jako jednoznačně progresivní, zahrnující prvky ekonomické, sociální i ekologické. Vytváří prostor pro emancipaci jednotlivce i společnosti jako takové, a to prostřednictvím prosazení komplexního balíku lidských práv a omezování jednostranného diktátu ze strany trhu. Svobodný trh je zachován, je mu ale státem zamezeno kolonizovat ostatní sféry života společnosti. Vzhledem ke značné míře univerzality Solovjovova pojetí hospodářské otázky je vcelku přirozené, že si dokázalo získat nemalý vliv. Odrazilo se jak v myšlení liberálů (Novgorodcev), tak socialistů (Kisťakovskij, S. I. Gessen). Zároveň je možné ho interpretovat i v konzervativním duchu. To potvrzuje názor, že Solovjovova koncepce překračuje křesťanský rámec a může být využita v rozmanitých kontextech.

---

<sup>67</sup> Ibid., s. 316–319.

<sup>68</sup> Ibid., s. 310–311.

### 2.2.3. Novgorodcev o právu na důstojnou existenci

Už několikrát bylo naznačeno, že ze Solovjova v různých aspektech vycházel i Novgorodcev. Platí to také o konceptu práva na důstojnou existenci. Novgorodcev podobně jako jeho slavnější předchůdce odmítá jak socialistické řešení sociální otázky, tak přístup klasických liberálů, vylučujících, aby sociální otázka byla jakkoli spojována s institutem práva. Tak Čičerin soudil, že sociální ambice práva by nevedly k ničemu jinému než okrádání bohatých ve prospěch chudých a že materiální podpora nemajetných musí zůstat věcí dobrovolného rozhodnutí, nikoli práva. Novgorodcev v *Právu na důstojnou lidskou existenci* uvádí Čičerinův příklad a souhlasí s ním v tom, že primárním účelem práva má být garance osobní svobody. Vzápětí ovšem dodává, že svoboda v podmínkách materiální chudoby ztrácí smysl. Je proto třeba, aby právo pracovalo s materiálními podmínkami svobody, a to ve jménu lidské důstojnosti. Kladně hodnotí sociální zákonodárství, například ochranu dělníků, zkracování pracovní doby, právo na odbory či závazek státu postarat se o ty, kteří nejsou schopni pracovat. Vyslovuje se pro institucionalizaci práva na práci, a v solovjovovském duchu zpochybňuje nedotknutelnost soukromého vlastnictví v případě konfliktu s právem člověka na důstojnou existenci.<sup>69</sup>

Obtíže ovšem vznikají při vymezení důstojné existence, což si autor uvědomuje. Proto ji definuje negativně, jako odstranění okolností a faktorů, které člověka fyzicky či mravně ničí.<sup>70</sup> Podobně vágní definice je jistě značně neuspokojivá, avšak zdá se, že naplnění definice důstojného života pozitivním a současně univerzálním obsahem není dost dobře možné. Obzvlášť formulace mravně škodlivých faktorů může vést k jednostrannému moralismu a prosazování partikulární morálky na úkor svobody jedince. Možnou cestou je hledání ryze formálních podmínek důstojného (či dobrého) života, zachovávající pluralitu životních způsobů a možnost svobodné volby. Znamenalo by to ovšem eliminaci nejen vnějších, ale také vnitřních překážek jednání a individuálního sebeuskutečnění, tedy překonání úzkého pojetí negativní svobody a vstup na terén svobody pozitivní.<sup>71</sup> Tím nastupuje na scénu stát a společnost a vytváří se prostor pro intersubjektivitu a interakci, zainteresování společnosti

---

<sup>69</sup> Новгородцев, П. И. *Право на достойное человеческое существование*. In: *О праве на существование. Социально-философские этюды П. И. Новгородцева и И. А. Покровского*. Санкт-Петербург 1911, s. 5–12.

<sup>70</sup> Ibid., s. 4.

<sup>71</sup> O tomto posunu od negativní k pozitivní svobodě zdařile píše Taylor. Viz Taylor, C. *Omyl negativní svobody*. Přel. A. Bakešová. In: *Filosofický časopis*, 5, 1995, s. 795–814.

(státu) na životě jednotlivce. Tak vzniká vhodné prostředí pro tematizaci práva na důstojnou existenci jako právně institucionalizované podoby solidarity. Domnívám se, že tímto směrem Novgorodcev mířil.

Kapitolu můžeme zakončit konstatováním, že problematika lidských práv byla v Rusku na počátku 20. století zevrubně diskutována. Ruští teoretici se přitom mohli opřít o západní zdroje (tím hlavním byl bezesporu Kant a Jellinek), zároveň však látku obohatili vlastními originálními příspěvky. Garance lidských práv byla v prostředí autokratického systému naléhavým požadavkem. Navzdory proměnám ruského státu během první revoluce nebyla lidská práva ústavně zakotvena. Řada legislativních návrhů ze strany kadetů, okťabristů i sociálních demokratů neprošla schvalovacím procesem. Kadetská frakce, jež byla v oblasti lidskoprávní agendy nejaktivnější, v dumě předložila návrhy zákonů o nedotknutelnosti člověka, svobodě svědomí, shromažďování a spolčování. Na jejich vypracování se vedle Petražického či Šeršeněviče podílel také Novgorodcev. Neúspěšné návrhy zákonů mohly být využity po únorové revoluci.<sup>72</sup>

Diskuse o lidských právech z posledních let existence ruské monarchie i její protagonisté byli po dlouhá desetiletí existence Sovětského svazu zapomenuti. Význam jejich příspěvků se však stal opět aktuálním se vznikem Ruské federace a nového ústavního pořádku. Ústava z roku 1993 totiž postulují člověka s jeho právy a svobodami jako „nejvyšší hodnotu“. Z hlediska naší práce je důležité, že při jejich zdůvodnění ústavodárce sáhl právě ke konceptu přirozeného práva. V tomto ohledu tak „nové Rusko“ navazuje na odkaz ruského liberálního myšlení počátku minulého století.

---

<sup>72</sup> Туманова, Киселев, *Права человека в правовой мысли и законодательстве Российской империи второй половины XIX – начала XX века*, op. cit., s. 254–256.



## 2.3. Stát a právo

Dosud jsme soustředili na Novgorodcevův individualismus a koncept přirozeného práva s praktickými implikacemi v oblasti lidských práv. V té souvislosti jsme se několikrát dotkli vztahu mezi *právem* a *morálkou* (vždyť právě to je z hlediska jusnaturalismu klíčová otázka), méně už byl prostor věnován vztahu *práva* a *státu*, který je přitom neméně důležitý. Těmito dvěma dualismy se budeme zabývat v této kapitole.

### 2.3.1. Dualismus práva a morálky

Vztah práva a morálky Novgorodcev tematizoval především v článku *Право и нравственность* (*Právo a mravnost*, 1899). Axiomy jeho dalších úvah tvoří teze o nepřekonatelnosti rozporů mezi jednotlivci a o společenské povaze člověka, jehož nelze vnímat izolovaně od sociálního kontextu jako atomizovaného jedince nadaného všemi schopnostmi k uspokojování potřeb a zajištění života v důstojnosti. Právo a morálka tvoří předpoklady existence společnosti, regulují vzájemné vztahy a směřují k obecnému dobru a spravedlnosti. Mají tedy společný původ (v minulosti zcela splývaly) i společný cíl. Podle Novgorodceva tak tvoří dvě strany téže mince. Právo je na rozdíl od morálky formalizované, přesné, omezuje sebe sama, vytyčuje hranice svého působení, vztahuje se na vnější jednání a vnitřní motivy jsou z právního hlediska relevantní jen v případě porušení norem, zatímco morálka žádné hranice nemá, akcentuje altruistické principy a zásadní jsou pro ni vnitřní motivy jednání. Existují ale i další rozdíly. Právo je podepřeno mocenským donucením, morálka je oproti tomu založena na dobrovolnosti. Hranice mezi právem a morálkou je proměnlivá a je výsledkem konkrétních historických okolností. Přesto podle Novgorodceva existují oblasti, do nichž by právo zasahovat nemělo už proto, že by právní závaznost určitého jednání znehodnotila jeho smysl. Do této skupiny zařazuje náboženské obřady, akty milosrdenství a lásky či soukromý život.<sup>73</sup>

Zajímavá je autorova kritika známého Jellinekova (potažmo Solovjovova) dikta o právu jakožto minimu morálky, a to s odvoláním na možnost nemorálního práva.<sup>74</sup> Jusnaturalisté obvykle konceptuálně spojují právo s morálkou a odmítají platnost práva, jež by nebylo

---

<sup>73</sup> Новгородцев, П. И. *Право и нравственность*. In: Гамбаров, Ю. С. (ed.). *Сборник по общественно-юридическим наукам*. Санкт-Петербург 1899, s. 113–127.

<sup>74</sup> Ibid., s. 117.

morální, zatímco juspozitivisté se omezují na empirickou kontingenci takového spojení, pro kterou se tu přitom Novgorodcev vyslovuje.<sup>75</sup> Pozitivní právo považuje za výsledek střetu různých sociálních sil a jejich zájmů, což implikuje nutnou nedokonalost takového práva a nemožnost uspokojení zájmů všech. Autor odkazuje na A. Merkela, v jehož díle se objevují tytéž motivy.<sup>76</sup> Merkel se však následně vydává zcela odlišnou cestou, když v kontextu konfliktního prostředí začne zdůrazňovat pozitivní roli síly pro prosazování morálky. Novgorodcev mu vytýká, že mu už nejde ani tak o sílu morálních principů, jako spíše o morální význam síly.<sup>77</sup> Pojetí práva jako produktu bojů lze ale stejně tak nalézt i u Jheringa, který se tím vymezuje vůči Savignymu a G. F. Puchtovi, podle nichž se právo formuje přirozeně a bezkonfliktně v souladu s rozvojem národního ducha.<sup>78</sup> V implicitní polemice s marxismem se vymezuje vůči pojetí státu jako nástroji třídního panství. Novgorodcev postuluje autonomii státu. Vzhledem k zájmu státu zajistit si vlastní existenci musí dominantní třída zohledňovat zájmy ostatních tříd.<sup>79</sup> Autor tím de facto anticipuje pozdější gramsciovskou reformulaci marxismu založenou na konceptu hegemonie, v níž je dogmatická teze o třídní povaze státu a jeho absolutní závislosti na proměnách ekonomické základny nahrazena autonomií státního mechanismu a v níž se s využitím ekvivalenční logiky ukazuje způsob, jakým může být dominantní, hegemonická role ve státu vykonávána. Novgorodcev dává do souvislosti zájem dominantní třídy na zachování řádu s vytvářením ochranných mechanismů (systémem brzd a protiváh), právního prostředí a práva podloženého morálkou. Tímto způsobem může být dosaženo maximální možné stability, která by byla v dlouhodobějším horizontu znemožněna v případě, že by nebyly přinejmenším zohledňovány zájmy různých sociálních sil a právo bylo založeno pouze na donucování a hrubé síle (tedy tak, jak je vnímal kupříkladu J. Austin). Prozařování morálních principů do práva je podle autora klíčové pro to, aby jeho autorita byla podřízenými subjekty uznávána.<sup>80</sup> „Таким образом, если право и нравственность, отделившись друг от друга, избирают для себя самостоятельные пути развития, то они все же не утрачивают своего взаимодействия: там, где право отказывается давать какие-либо предписания, выступает со своими

---

<sup>75</sup> Sobek, *Právní myšlení*, op. cit., s. 17–18.

<sup>76</sup> Новгородцев, *Право и нравственность*. In: Гамбаров, Ю. С. (ed.). *Сборник по общественно-юридическим наукам*, op. cit., s. 128–129.

<sup>77</sup> Новгородцев, *Историческая школа юристов*, op. cit., s. 161–163.

<sup>78</sup> Viz Jhering, R. von. *Boj o právo. Právní věda všedního dne*. Přel. L. Bezoušková. Plzeň 2009.

<sup>79</sup> Новгородцев, *Право и нравственность*. In: Гамбаров, Ю. С. (ed.). *Сборник по общественно-юридическим наукам*, op. cit., s. 131.

<sup>80</sup> Ibid., s. 131. Zde je patrný psychologický motiv, který připomíná teorie uznání v rámci juspozitivismu. Sobek, *Právní myšlení*, op. cit., s. 371.

велениями нравственность; там, где нравственность бывает неспособна одним своим внутренним авторитетом сдерживать проявления эгоизма, на помощь ей является право с своими средствами внешнего принуждения.“<sup>81</sup> Vztah práva a morálky je tudíž vzájemný. Právo bez morálky by se stalo pouhým násilím, zatímco morálka bez práva by byla bezzubá.

### 2.3.2. Dualismus práva a státu

Podobně jako vztah práva a morálky je důležitý i vztah práva a státu. Právní pozitivismus je monistický, neboť ztotožňuje právo se státem. Často bývá formalistický, poněvadž má tendenci chápat právní řád jako uzavřený, vnitřně koherentní, celistvý a racionální systém. Novgorodcevovi je obojí cizí. Namítá totiž, že právo nelze redukovat na právo státní a že pozitivní právo je výsledkem sociálních bojů, a tudíž nutně nedokonalé a nekoherentní. Snad ještě zásadnější je však skutečnost, že pozitivismus ani formalismus nejsou schopny vyjasnit podstatné otázky, jakými je vázanost státu právem, nedotknutelnost individuálních práv, platnost mezinárodního práva či vznik nového práva během revolucí. Otázku vázanosti státu právem pojednává na příkladu pozitivisty Jellineka. Ten fakt sebezávazku ze strany státu nevnímá jako problematický. Zdroj sebezávazku hledá ve státní vůli, jednající rozumně na základě zvolených cílů, což ale uspokojivá odpověď bezesporu není. Uvědomoval si to zjevně i Jellinek, který posléze zdroj hledá v přirozenosti státu a nakonec v přirozenosti životních vztahů, vyžadujících právní regulace a jejich dodržování. Ani takové řešení však Novgorodcev nepokládá za dostatečné.<sup>82</sup> Přitom Jellinek sám konstatuje, že zdůvodnění závaznosti práva pro tvůrce práva leží za hranicemi právní vědy.<sup>83</sup> V navrhovaných řešeních je možné spatřovat stopy jusnaturalismu. Novgorodcev nevidí jiný způsob řešení než zapojení konceptu přirozeného práva. Jedině je-li samotnému státu nadřazena vyšší, mravní norma, můžeme sebezávazek státu osvobodit od momentu libovůle (či svévole) a vyjádřit jej v kategorii povinnosti.<sup>84</sup>

Do sféry přirozeného práva spadají i koncepty společenské smlouvy (kontraktualismus) a suverenity lidu, které jsou významnou součástí liberálních doktrín. Dlužno dodat, že se však jedná především o normativní principy, nikoli historická fakta. Jde o metaprávní, politické a

---

<sup>81</sup> Новгородцев, *Право и нравственность*. In: Гамбаров, Ю. С. (ed.). *Сборник по общественно-юридическим наукам*, op. cit., s. 135.

<sup>82</sup> Новгородцев, П. И. *Государство и право*. In: *Вопросы философии и психологии*, 74, 1904, s. 430–438.

<sup>83</sup> Jellinek, G. *Všeobecná státověda*. Přel. B. Foustka. Praha 1906.

<sup>84</sup> Новгородцев, *Государство и право*. In: *Вопросы философии и психологии*, op. cit., s. 439–440.

ideologické koncepty, jejichž cílem je zdůvodnit daný řád. Můžeme to říci i jinak: společenská smlouva a suverenita lidu představují uzlové body liberálního diskurzu. Suverenita jako taková nicméně zdaleka nemusí být jen suverenitou lidu. Dlouho jí ani nebyla. Hovořilo se spíše o suverenitě státu. Ač bytostný dualista, Novgorodcev přiznává historický význam státoprávního monismu, který chápal suverenitu státu jako absolutní a nedělitelnou. Cílem novověkého suverénního státu totiž bylo stát se jediným zdrojem moci a jediným zdrojem práva společného pro všechny členy společnosti. Novověký suverénní stát se tak snažil nahradit stát feudální, v jehož rámci sice v některých ohledech panovala značná míra individuální svobody, obecně však stál na nerovnosti, privilegiích a až příliš často na síle, nikoli právu. Třebaže v praxi nebylo prosazování státní suverenity zdaleka idylické, jak dokládá svévole absolutistických monarchů, samotný koncept podle ruského filosofa sehrál jednoznačně progresivní úlohu.<sup>85</sup> „В своем идеальном определении суверенное государство является опорой не против прав личности, а против бесправия и неравенства, против привилегий и монополий, против выделений и исключений,“ konstatuje Novgorodcev.<sup>86</sup>

Suverenita tedy v tomto kontextu není v rozporu se svobodou, ale naopak ji podporuje. Na rozdíl od raných teoretiků suverenity Hobbesa či Bodina, postulujících panovnický absolutismus, pozdější myslitelé reformulují koncept státní suverenity ve smyslu suverenity lidu, rovného podílu občanů na moci. Dobrým příkladem je Rousseau, jenž zároveň zachoval nedělitelnost suverenity, která byla jen přenesena z rukou nevolného panovníka do rukou lidu. Ten se tak stává držitelem absolutní moci, což s sebou přináší dosti problematické implikace. J. Talmon proto později neváhal Rousseaua označit za zakladatele totalitní demokracie.<sup>87</sup> Ani Novgorodcev nesdílí rousseauovské nadšení pro obecnou vůli a neomezenou moc lidu. Vzhledem k tomu, že za účel státu stanovuje svobodného a rovnoprávního jedince, pozitivní role suverenity končí okamžikem zajištění příslušných podmínek. To je proklamovaný cíl liberálního státu. Otázkou je, nakolik by se s tím Novgorodcev spokojil, neboť – jak známo – kritizoval nedostatečnost liberálního formalismu ve vztahu k právu a poukazoval na materiální předpoklady rovnosti. Tato nejasnost nicméně

---

<sup>85</sup> Ibid., s. 517–521.

<sup>86</sup> Ibid., s. 520.

<sup>87</sup> Talmon, J. L. *O původu totalitní demokracie: politická teorie za Francouzské revoluce a po ní*. Přel. J. Kuchtová. Praha 1998.

nic nemění na jeho tvrzení, že po dosažení zmíněného stavu je žádoucí zahájit proces decentralizace a federalizace.<sup>88</sup> Tím de facto předjímá novější úvahy o sdílené suverenitě.

### 2.3.3. Společenský ideál a svobodný univerzalizmus

Než definitivně přejdeme k Novgorodcevovým analýzám krize právního vědomí, liberalismu a „reálné demokracie“ (pojem užívaný Kelsenem), představíme si koncept společenského ideálu, v němž se projevuje autorova vize ideálního sociálního a globálního uspořádání. Novgorodcevovo pojetí budeme zkoumat na pozadí kantovského kosmopolitismu a dualismu *Sein* a *Sollen*.

Do středu svého konceptu společenského ideálu ruský teoretik postavil svobodného jedince solidárně spojeného s ostatními a dobrovolně se podřizujícího obecnému zákonu (viz Kantův kategorický imperativ).<sup>89</sup> Ve formulaci konceptu byl ovlivněn pracemi německého novokantovce R. Stammlera, který tento ideál chápal jako cíl, o nějž by společnost jako celek měla usilovat. Spatřoval jej ve společenství svobodně se rozhodujících lidí, kteří se těší vzájemnému uznání a životu v důstojnosti a kteří přijímají cíle ostatních jako své vlastní.<sup>90</sup> V zásadě by se jednalo o další z vizí harmonické společnosti, jež by jako taková mohla být obviněna z utopismu, kdyby ovšem Stammler nezdůraznil, že je v praxi neuskutečnitelná a že má výhradně normativní význam.<sup>91</sup> Stammler a posléze i Novgorodcev v tomto ohledu mohli navázat na Kantovo rozlišování *Sein* a *Sollen* a situovat společenský ideál na horizont, k němuž by společnost měla směřovat, ale k němuž zároveň nemůže nikdy dospět. V každém okamžiku nicméně může podobně jako přirozené právo sloužit jako užitečné kritické měřítko pro stávající praxi, a přispívat tak k žádoucí sociální dynamice a progresivním reformám.

V ideálním stavu se lidé podle Novgorodceva svobodně sdružují na základě vzájemného uznání svých přirozených práv.<sup>92</sup> Taková společnost je podle autora ztělesněním *svobodného univerzalizmu*.<sup>93</sup> Setkáváme se zde se zřetelnými stopami kantovské etiky, doplněné ovšem o sociální, interpersonální rozměr, který koresponduje se snahou o syntézu kantovského individualistického subjektivismu a hegelovského objektivismu v reakci na jednostrannosti obou přístupů. Při formulaci společenského ideálu autor pracuje s konceptem přirozených

---

<sup>88</sup> Новгородцев, *Государство и право*. In: *Вопросы философии и психологии*, op. cit., s. 523.

<sup>89</sup> Новгородцев, *Об общественном идеале*, op. cit., s. 47.

<sup>90</sup> Holzhey, H., Röd, W. *Filosofie 19. a 20. století II*. Přel. M. Pokorný. Praha 2006, s. 106.

<sup>91</sup> Плотников, Н. С. *Философия «Проблем идеализма»*. In: *Проблемы идеализма*, op. cit., s. 16.

<sup>92</sup> Новгородцев, *Об общественном идеале*, op. cit., s. 52.

<sup>93</sup> Ibid., s. 111.

práv, v ohnisku se tedy nachází autonomní svobodný subjekt s absolutní hodnotou, disponující nezczitelnými a vrozenými právy, jenž si v procesu osvojování mravních pravidel uvědomuje absolutní hodnotu druhých. Novgorodcev tak ideální společnost konstruuje jako říši účelů, navzájem pevně svázaných poutem solidarity a bratrství. „Это – идеал не только демократический, но и вселенский, идеал общечеловеческого объединения и всемирного равенства и гражданства,“ uvádí filosof.<sup>94</sup> Demokratismus společenského ideálu spočívá v maximální inkluzi a rovnosti všech členů společnosti (ač by snad bylo případnější hovořit o společenství, chápeme-li je nikoli jako pouhý souhrn atomizovaných jedinců, ale jako principy solidarity a vzájemnosti prodechnuté sdružení svobodných a rovných osob). Tento demokratismus se pak neomezuje na hranice partikulární státní jednotky, nýbrž rozlévá se na celé lidstvo.

Zmínka o celosvětovém občanství implikuje koncept jediné světové *polis*, jediného globálního státu, *kosmopolis*. Takový univerzalizmus by korespondoval s Novgorodcevoým tvrzením o existenci jediné všelidské pravdy a spravedlnosti, jednoho jediného ideálu společného celému lidstvu.<sup>95</sup> Opět je ale třeba zdůraznit, že se nejedná o žádný politický projekt (jakým byla kupříkladu vize komunistické společnosti), nýbrž normativní ideál, jenž vyznačuje pomyslný cíl a uspořádává dějiny lidstva do určité smysluplné jednoty s lineárním vývojem. Přesto je možné připustit, že tento normativní ideál má pro autora samotného ontologický význam, že vyjadřuje jeho víru v platnost univerzálních principů a zákonů, jejichž počátek hledá v Absolutnu, v Bohu. Koneckonců i jeho přátelé potvrzují, že Novgorodcev byl religiózním člověkem po celý svůj život, byť ve většině prací je religiozita zastírána sekulárním pojmoslovím.<sup>96</sup> Svědčí o tom článek v *Problémech idealismu*, v němž sice postuluje dualismus *Sein* a *Sollen*, zároveň ale připouští možnost jeho překonání v konečné harmonii a metafyzické syntéze, která leží za hranicemi vědy i morální filosofie.<sup>97</sup> A svědčí o tom také pojetí dějinného pokroku, který vnímá jako postupné uskutečňování Absolutna.<sup>98</sup> V této pasáži už nezaznívají ani tak kantovské, jako spíše hegelovské tóny. Přesto je koncept společenského ideálu ve své podstatě kantovský.

---

<sup>94</sup> Ibid., s. 131.

<sup>95</sup> Ibid., s. 136.

<sup>96</sup> Струве, П. Б., Ильин, И. А. *Памяти П. И. Новгородеца*. In: *Русская мысль*, 9–12, 1923–1924, s. 372.

<sup>97</sup> Новгородцев, *Нравственный идеализм в философии права*. In: *Проблемы идеализма*, op. cit., s. 574.

<sup>98</sup> Новгородцев. *Об общественном идеале*, op. cit., s. 62.

Novgorodcev mohl souhlasit s Kantovou vizí světové federace a globální občanské společnosti podřízené právu.<sup>99</sup> Oba byli přesvědčeni o nezvratnosti dějinného pokroku, který směřuje ke sjednocení lidstva. Ač Kant sám na některých místech vyjadřuje skepsi a trvá na tom, že globální stát musí mít formu federace, aby právo neztratilo svoji účinnost, přece jen se zdá, že zformování globální občanské společnosti neklade do nedohlédnutelné budoucnosti, zatímco pro Novgorodceva bylo primárně jen normativním ideálem. Kant se tak ještě projevuje jako typický představitel optimismu 18. století s jeho vírou v dokonalý a harmonický právní stát, jehož je možné dosáhnout politickými prostředky, zatímco Novgorodcevovo myšlení už reflektuje zkušenost romantické vzpoury vůči diktátu rozumu, vedené ve jménu jedinečnosti každého člověka.

Ideál svobodného univerzalizmu ruský filosof staví do protikladu k univerzalizmu středověkému, ke křesťanské teokracii, která se prosazovala cestou násilí a donucení, a to právě proto, že byla chápána jako realizovatelná v sekulárním čase. Starořecký ideál spravedlivého státu zase předpokládal absolutní autarkii (tedy partikularismus) na jedné straně a existenci nepočetné skupiny osob, která je schopna ideál nahlédnout a uskutečnit (tedy exkluzivitu), na straně druhé. Až v moderní době byl společenský ideál odsunut na horizont, čímž byla otevřena cesta postupného a dobrovolného přibližování k němu, při níž může být donucení a násilí redukováno na zajištění právní ochrany svobodných a rovných jedinců.<sup>100</sup> Tak je také překonána hrozba „sektářského režimu vynucené jednomyslnosti“.<sup>101</sup>

Falešný univerzalizmus a současně utopismus Novgorodcev nalézají u celé řady myslitelů. V práci *O společenském ideálu* kromě jiných zmiňuje Kanta, Rousseaua, Hegela, Marxe, Comta, Spencera, Carlyla či de Maistra, z ruských autorů pak L. N. Tolstého. Navzdory odlišným filosofickým i politickým stanoviskům všechny spojuje přesvědčení o možnosti překonání rozporů mezi jednotlivcem a společností a nastolení společnosti harmonické.<sup>102</sup> Novgorodcev volí zcela opačný přístup. Podle jeho názoru jsou totiž rozpory v životě jednotlivce i celé společnosti nevykořenitelné.<sup>103</sup> S tím souvisí představa kontinuálního vývoje, který je v kontextu pozemských dějin nekonečný. V průběhu 19. století a na počátku 20. století došlo k deziluzi a zásadnímu zpochybnění víry v možnost dosažení pozemského ráje politickými prostředky, což autor tematizuje ve svých hlavních pracích

---

<sup>99</sup> Viz Kantovu *Ideu všeobecných dějin ve světoobčanském smyslu a K věčnému míru*. In: Kant, I. *Studie k dějinám a politice*. Přel. J. Loužil a spol. Praha 2013.

<sup>100</sup> Новгородцев, П. И. *Политические идеалы древнего и нового мира*. Москва 1919, s. 12–17.

<sup>101</sup> Ibid., s. 31.

<sup>102</sup> Новгородцев, *Об общественном идеале*, op. cit., s. 42.

<sup>103</sup> Ibid., s. 21.

*Кризис современного правосознания (Krise moderního právního vědomí)*<sup>104</sup> a *Об общественном идеале (O společenském ideálu)*.<sup>105</sup> Před člověkem se díky tomu otevřela nekonečná perspektiva, jež na jedné straně měla výrazný osvobozující účinek, na straně druhé však vedla k úzkosti, ztrátě pevných opor a bezbřehému relativismu. Autor nicméně nezastírá svůj optimismus a konstatuje, že se člověk této nekonečnosti má vydat vstříc, ovšem za podmínky, že bude respektovat princip jedinečnosti a absolutní hodnoty každého jedince.<sup>106</sup>

---

<sup>104</sup> Jednotlivé části *Krise moderního právního vědomí* byly publikovány v letech 1905 až 1908 v časopise *Voprosy filosofii i psichologii*, knižně vyšly v roce 1911. Autor v ní tematizuje krizi právního vědomí, jejíž příčinu spatřoval v prohlubující se propasti mezi právem a morálkou, a vzestup a pád ideálu právního státu. Problém traktuje prizmatem antiutopismu, hlubšího filosofického náhledu, podle něhož v dějinném čase není možné překonat konflikty a rozpory mezi jednotlivci ani mezi jednotlivcem a společností a snaha o nastolení harmonické společnosti nutně vede k totalitním projektům a likvidaci svobody.

<sup>105</sup> Hlavní téma práce *O společenském ideálu*, publikované postupně mezi lety 1911 a 1917 v témž časopise, knižně pak v Berlíně v roce 1921, představuje socialismus. Kniha se skládá z několika částí. První je věnována konceptu společenského ideálu, jeho struktuře, aspektům, obsahu a vztahu k jednotlivcům. Druhou část pak autor věnoval zevrubné analýze moderního socialismu s důrazem na teorii marxismu, vývoj německé sociální demokracie a francouzského syndikalismu. Zamýšlený oddíl o anarchismu už v ucelené podobě zpracovat nestihl. Novgorodcev zde odmítl představu konce dějin, ať už v podobě beztrždní komunistické společnosti či liberální demokracie, a zdůrazňuje „nekonečnost“ dějinného procesu, před jehož protagonisty by měl vystupovat – ale současně stále ustupovat – horizont společenského ideálu, v němž v koncentrované podobě nalézáme krédo Novgorodceva-filosofa: všelidskou jednotu a bratrství, kosmopolis, založenou na „svobodném univerzalizmu“, spravedlnosti a pravdě. Je to projev víry v dokonalou společnost, v objektivní řád a univerzální hodnoty, jejichž existenci Novgorodcev tuší, nemůže je ale dokázat. Rozpoznáváme zde ve vší zřetelnosti kantovské dědictví, zároveň však i ozvuky ruské tradice s jejími mesianistickými a chiliastickými vizemi všelidského sbratření a království Božího na zemi. Novgorodcev ale nikdy nezapochyboval o tom, že není v možnostech člověka dosáhnout vlastními silami pozemského ráje.

<sup>106</sup> Новгородцев, П. И. *Общественный идеал в свете современных исканий*. In: *Вопросы философии и психологии*, 103, 1910, s. 339.



## 2.4. *Demokratický právní stát v krizi?*

Evropská společnost prodělává krizi, jejíž součástí je deziluze z osvěcenských ideálů i reálného fungování demokracie. Koncepty, z nichž se postupně stala dogmata, se hroubí před očima a objevují se pokusy o hledání nových cest a nových řešení. Víra v právní stát a v možnost vytvoření spravedlivé společnosti s neméně spravedlivými a mravnými občany padla. Evropa stojí na křižovatce a její budoucnost je krajně nejistá. Tak bychom mohli popsat východisko Novgorodcevy práce *Krise moderního právního vědomí*. Ta může být pro dnešního čtenáře zajímavá už proto, že se v ní autor zabývá otázkami, které jsou součástí veřejného diskurzu i v současnosti. Na první pohled se dokonce zdá, jako by se debata o demokracii za posledních sto let nikam neposunula. Hovoří-li se dnes o krizi demokracie, měli bychom si uvědomit, že se o její krizi mluvilo i na začátku minulého století. Vlastně se nelze ubránit pocitu, že „krize“ je pocíťována po celou dobu existence moderní demokracie. Podle mého názoru z toho vyplývají dva závěry. Zaprvé by to měl být důvod ke kritické reflexi samotného konceptu, jeho forem a možností v kontextu globalizujícího se světa, za druhé bychom neměli podléhat zbytečným emocím a apokalyptickým pocitům konce a zániku (ať už čehokoli – demokracie, Západu, Evropy, „civilizace“) a zamyslet se, nakolik je zmíněný diskurz vůbec relevantní. Potřeba reformulace určitých otázek a proměny existujících struktur totiž nutně nejsou symptomem konce.

### 2.4.1. **Obecná vůle a vůle lidu**

Osvícenství přišlo s vizí harmonické společnosti, v níž budou pomocí rozumu překonány konflikty mezi jednotlivci navzájem i mezi jednotlivci a státem. Osvícenský rozum nepostřehl rozpory mezi principy svobody a rovnosti. Klasický příklad Novgorodcev spatřuje v Rousseauově konceptu společenské smlouvy a obecné vůle. Francouzský myslitel definuje společenskou smlouvu jako akt, jímž se každý jednotlivec vzdává své moci a přijímá panství obecné vůle. V důsledku společenské smlouvy člověk přichází o přirozenou svobodu a neomezené právo na vše okolo, získává však svobodu občanskou a vlastnické právo na legálně získané vlastnictví.<sup>107</sup> Fakt podřízení se obecné vůli však Rousseau nechápe jako ztrátu autonomie a svobody, podobně jako pro Kanta není přijetí mravního zákona popřením

---

<sup>107</sup> Rousseau, J. J. *Rozpravy*. Přel. E. Blažková et al. Praha 1989, s. 228, 231.

autonomie. Rousseau totiž definuje obecnou vůli jako spravedlivou, neomylnou, vždy takovou, jakou by měla být. Nemůže být tedy jiná, než jaká je. Obecná vůle je metafyzickým principem, který existuje objektivně a který musí být *odhalován*. Lze ji proto podle mého názoru interpretovat v termínech sekularizované teologie (podobně jako například koncept neviditelné ruky trhu). Odhaluje se zde hluboká závislost moderních ekonomických a politických principů na starší, náboženské tradici a jejich iracionální původ v tom smyslu, že je nelze rozumovou cestou spolehlivě dokázat či vyvrátit. Tím ovšem osvícenství popírá samo sebe.

Rousseau se pomocí konceptů společenské smlouvy a obecné vůle snažil odpovědět na otázku, jak je možné vytvořit „takovou formu sdružení, které by společnou silou bránilo a ochraňovalo osobu a majetek každého člena, v němž by však každý poslouchal jenom sebe samého, i když se sloučí se všemi, a zůstal svobodným jako dříve.“<sup>108</sup> Suverénem je v takovém sdružení lid, jehož moc je neomezená a jehož jednání vyplývá z obecné vůle, a je tudíž *ex definitione* správné. Filosof tak postuluje princip přímé demokracie. Zároveň si však zjevně uvědomuje utopičnost a iluzornost absolutní jednomyslnosti a homogennosti takového sociálního útvaru, proto obecnou vůli nakonec ztotožňuje s vůlí většiny. Zachovává přitom její vlastnosti. Z toho vyplývá problematický závěr, že kritériem toho, co je spravedlivé, správné či morální, je rozhodnutí většiny.

Novgorodcev uvádí, že v průběhu 19. století sílil názor odmítající uvedený závěr. Podle něho obecná vůle není spravedlivá tím, že je obecná a jakožto taková projevem konsenzu (případně většinového rozhodnutí), nýbrž tím, že ztělesňuje ideál spravedlnosti, který má samostatnou, objektivní existenci.<sup>109</sup> Pokud bychom to chtěli vyjádřit platónskou dikcí, obecná vůle je spravedlivá tím, že má podíl na ideji spravedlnosti. Novgorodcev tím sice změnil kritérium, neopustil však půdu metafyziky. Jiným řešením je odmítnutí konceptu obecné vůle jako takového či jeho reformulace tak, aby již nebyl spojován s kategoriemi spravedlnosti, pravdy či mravnosti. První způsob Novgorodcev sám odmítá s odvoláním na to, že je silně zakořeněný v právním vědomí lidí a má význam v tom, že akcentuje kolektivní zájmy pospolitosti, čímž působí proti egoistickým a partikularistickým tendencím.<sup>110</sup> Tímto instrumentalismem se vzdaluje od ducha metafyziky, což na jiném místě prohlubuje tvrzením,

---

<sup>108</sup> Ibid., s. 227.

<sup>109</sup> Новгородцев, П. И. *Введение в философию права. Кризис современного правосознания*. Москва 1909, s. 53, 57.

<sup>110</sup> Ibid., s. 46–47.

že obecná vůle je vytvářena v procesu hledání a tvorby.<sup>111</sup> Autor zde zjevně osciluje mezi dvěma přístupy. Na jedné straně stojí obecná vůle jako objektivní prvek, který je odhalován a nalézán, na straně druhé stojí obecná vůle jako politický konstrukt, jehož význam je převážně pragmatický. Tímto směrem se v 19. století koneckonců vydal hlavní proud právního a politického myšlení, v němž se obecná vůle změnila v regulativní či normativní ideu, v požadavek, aby vláda v maximální možné míře přihlížela k zájmům občanů, v symbol solidarity mezi vládoucími a ovládanými, v symbol státní jednoty.<sup>112</sup>

#### 2.4.2. Princip reprezentace

Novgorodcev si všímá toho, že francouzská revoluce, jež své ideové kořeny hledala u Rousseaua, ve skutečnosti jeho principy příliš nerealizovala. Koncepty suverenity lidu a vůle lidu se sice ujaly, ale spíše jen v rovině diskurzu. V praxi se mnohem více prosadil přirozenoprávní koncept lidských práv a princip reprezentace. Prvním se Rousseau nezabýval, druhý kritizoval. Podle ruského myslitele francouzský revoluční mainstream vycházel spíše ze E. J. Sieyése, jenž se proslavil svým pamfletem *Qu'est-ce que le tiers-état? (Co je to třetí stav?)*. Ten akceptoval suverenitu lidu a neomylnost obecné vůle, jež však nebyla vykonávána přímo, nýbrž prostřednictvím představitelů, kteří teprve vůli svých voličů formulovali. Lidové shromáždění tak bylo postulováno jako orgán lidové vůle.<sup>113</sup> Novgorodcev zde spatřuje silný vliv jiného klasika francouzského právního a politického myšlení Montesquieua, jenž ve svých pracích namísto obecné vůle lidu hovoří o obecné vůli státu (*la volonté générale de l'Etat*), řízeném lidovými představiteli. Lid už není suverénem, zůstává ovšem základním prvkem života státu.<sup>114</sup> Důrazem na princip reprezentace Montesquieu anticipoval tendence následujícího století, v němž je koncept přímé demokracie většinově odmítán. Zdůrazňována je naopak samostatnost reprezentantů, jejichž závislost na voličích se omezuje na akt volby (např. u P. Labanda).<sup>115</sup> Poslanci tak nejsou pasivními vykonavateli vůle svých voličů, ale jednají samostatně na základě vlastního uvážení. Oni jsou těmi, kdo interpretují zájmy občanů a v jistém smyslu je svou artikulací tvoří. Vztah mezi voličem a reprezentantem proto není a

---

<sup>111</sup> Ibid., s. 43–44.

<sup>112</sup> Ibid., s. 59–60.

<sup>113</sup> Ibid., s. 65–67, 75.

<sup>114</sup> Ibid., s. 73. Pojem suverenity státu se ujal i v německé státovědě 19. století. Ibid., s. 114.

<sup>115</sup> Ibid., s. 94.

nemůže být jednosměrný, ale naopak vzájemný a dialektický. Jedná se o vztah dvou samostatných sil. Takový je smysl reprezentace v liberální demokracii.

Novgorodcev v návaznosti na montesquieuovsko-sieyěsovskou, ale také kantovskou tradici uvádí, že právní stát musí být zastupitelský. Podle Kanta je nutnou podmínkou právního státu („občanského zřízení“) reprezentace. V systému kantovské logiky tak právní stát musí být republikánský. V republikánském zřízení je vláda odlišná od ovládaných, výkonná moc je oddělena od zákonodárné. Tak je zajišťována svoboda. Opakem je despotie, v níž suverén vytváří zákony, jež sám provádí a vynucuje.<sup>116</sup> Rousseauovská demokracie je z Kantova hlediska ztělesněním despotie, neboť nepřipouští reprezentaci ani dělbu moci. Reprezentanti nejsou a ani nemohou být dokonalým zrcadlem vůle lidu, ale jsou autonomním a aktivním prvkem. Jejich úkolem je interpretovat názory svých voličů a s ohledem na princip veřejného blaha hledat taková řešení, která by nastolovala sociální rovnováhu a posilovala jednotu společnosti. „Задача правового государства заключается в том, чтобы создать солидарность власти с народом; но так как народная воля не является единой, определенной и ясной и состоит из совокупности разнородных и часто противоречивых желаний, то для того, чтобы руководствоваться ею, надо ее организовать, с целью свести к единству,“ říká Novgorodcev.<sup>117</sup> Pozoruhodné je jeho následné tvrzení, podle něhož je sice žádoucí o reprezentativní demokracii usilovat, ona sama však není konečným cílem.<sup>118</sup> V souladu se svým odmítavým postojem k jakkoli konceptualizovaným vyvrcholením a koncům dějin tak připouští překonání této státní formy jinou.

Principu reprezentace podle Novgorodceva nejvíce vyhovuje institut politických stran. Souhlasí sice s kritickými názory, podle nichž strany potlačují svobodu svých členů v zájmu stranické disciplíny a efektivního prosazování daných názorů, zároveň ale soudí, že bez disciplíny politické strany fungovat nemohou. Oproti středověkým korporacím (a také pozdějším fašistickým korporacím nahrazujícím stranický systém) je navíc členství v nich dobrovolné. Prostřednictvím politických stran zastupitelský orgán jako celek formuluje obecnou vůli na základě politických programů, a tak ztělesňuje zájmy a názory, které jsou ve společnosti v daný okamžik vnímány jako relevantní. Novgorodcev však reálnou praxi moderních demokracií rozhodně neidealizuje. Připouští, že přijímaná rozhodnutí nejsou ani tak projevem obecné vůle jako spíše produktem boje jednotlivých politických (a šířeji sociálních) sil, což koresponduje s autorovým chápáním pozitivního práva, jež daleko spíše

---

<sup>116</sup> Kant, *Studie k dějinám a politice*, op. cit., s. 112–113.

<sup>117</sup> Новгородцев, *Введение в философию права. Кризис современного правосознания*, op. cit., s. 118.

<sup>118</sup> Ibid., s. 119.

než spravedlnost odráží momentální mocenskou konstelaci ve společnosti. Připouští rovněž nemalou roli, již hrají politici či média ve vytváření veřejného mínění. V něm převažují názory dominantních aktérů na úkor skutečného názorového rozložení společnosti. Svým způsobem – byť takto vyhoceně to Novgorodcev neformuluje – lze veřejné mínění vnímat jako nástroj prosazování určité agendy a názorů, případně jako nástroj udržování hegemonie vládnoucích sil. Sdílí rovněž skepsi ohledně charakteru názorů veřejnosti. Podle něho totiž nejsou výsledkem samostatné kritické reflexe daných problémů, ale směsicí stereotypů a přejímaných frází. V tomto ohledu má mnoho společného s J. S. Millem, který rovněž poukazoval na povrchnost a iracionalitu veřejného mínění. Vůli lidu považoval za vůli většiny, nebo dokonce aktivní menšiny, která je schopna prosadit svou vlastní partikulární interpretaci. Analogicky tomu pak většinovou morálku identifikuje jako morálku vládnoucí třídy.<sup>119</sup> Oba autoři tedy implicitně pracují s logikou hegemonie, jež se později prosadila především Gramsciho zásluhou.

#### 2.4.3. „Reálná demokracie“

Řekli jsme, že v politice probíhá zápas o výklad vůle lidu, v jehož průběhu se jednotliví aktéři snaží občany přesvědčit, že právě jejich interpretace je správná z hlediska celku a obecného prospěchu.<sup>120</sup> Navzdory právě nastíněnému obrazu „reálné demokracie“, jež mohou mnozí vnímat jako značně pesimistický, je Novgorodcev obhájcem právě tohoto systému. Jeho „demytizace“ a kritika může být lékem proti iluzím, které jsou často s liberální demokracií spojovány, a způsobem, jak zlepšit vztah občanů k demokratickým institucím. Společně s R. Michelsem vlastně říká, že nelze uniknout „železnému zákonu oligarchie“. Suverenita lidu totiž neznamená vládu lidu, podobně jako „obecná vůle“ nemusí být většinovým názorem. Ruský filosof zároveň zdůrazňuje, že přesto panuje zásadní rozdíl mezi „starým panstvím oligarchie privilegovaných“ a „moderním panstvím oligarchie politických vůdců“, protože v rámci liberálně demokratického právního státu tito političtí vůdcové nemohou překročit stanovené hranice, nemohou vykročit za hranice demokracie a narušit přirozená práva občanů, garantovaná ústavou.<sup>121</sup> Novgorodcevův střízlivý pohled na liberální demokracii se až překvapivě blíží pohledu Schumpeterovu, který však prvého svým

---

<sup>119</sup> Mill, J. S. *The Basic Writings of John Stuart Mill*. New York 2009, s. 7–9.

<sup>120</sup> Новгородцев, *Введение в философию права. Кризис современного правосознания*, op. cit., s. 120–131.

<sup>121</sup> Ibid., s. 168.

„cynismem“ přece jen překonává. Zarážející je podobnost terminologie. Novgorodcev označuje demokracii za panství oligarchie politických vůdců, moravský rodák za vládu politiků, nikoli lidu. Na systém nahlíží ekonomizujícím prizmatem konkurenčního boje o přízeň „zákazníků“, tedy voličů, jejichž role se omezuje na výběr stranických vůdců z nabízeného „sortimentu“. Voliči se při rozhodování neřídí ani tak rozumem, jako spíše emocemi, přičemž jejich výběr není nezávislý, ale výrazně ovlivněný marketingem a manipulací. Schumpeter popírá, že by existovalo něco jako obecná vůle či obecné dobro, jejich „odhalování“, ať už kýmkoli, je tudíž protimluv. Takzvaná vůle lidu není hnací silou politického procesu a regulativní ideou pro jednání politiků, nýbrž naopak produktem politiky.<sup>122</sup> Uvedené teze tvoří hlavní kontury schumpeterovské kompetitivní demokracie. Přestože Novgorodcev s rakouským ekonomem sdílel řadu názorů, nelze ho k paradigmatu kompetitivní demokracie přiřadit. Neslučuje se s ním Novgorodcevův idealismus, jenž jej vedl k postulování přirozeného práva, společenského ideálu a etického individualismu. I schumpeterovský ekonomismus mu byl naprosto cizí.

V každém případě je možné konstatovat, že vývoj moderní demokracie naděje vkládané Rousseauem do konceptu obecné vůle nepotvrdil. Ukázalo se, že obecná vůle (pokud vůbec existuje) není nutně ani spravedlivá, ani morální, ani dobrá. Po francouzské revoluci se ustálilo mínění, že normativním kritériem politického jednání by měly být zájmy většiny.<sup>123</sup> Ani to však problém zcela neřeší. Otázkou totiž je, co zájmy většiny jsou. Jako se zpočátku „odhalovala“ obecná vůle, tak se později začaly „odhalovat“ zájmy většiny. Podstata problému nejspíš leží v samotném konceptu „odhalování“. S odkazem na M. Walzera bychom mohli říci, že vedle něho existují další způsoby, a sice *vynalézání a interpretace*.<sup>124</sup> Americký komunitarista sice tyto koncepty formuloval primárně v kontextu sociální kritiky, domnívám se však, že je lze aplikovat i na náš problém. Novgorodcev se ovšem vydal jinou cestou. Normativitu hledal v principu osoby, jež musí být ohniskem liberálně demokratického řádu.<sup>125</sup> Znamená to, že suverenita lidu a s ním spojovaná vůle lidu musí být omezena konceptem lidských práv. Před našimi zraky se tím vynořuje konflikt demokratického a liberálního principu, rovnosti a svobody, vůle většiny a ochrany menšiny se všemi z toho plynoucími důsledky. Z Novgorodcevova hlediska není demokracie nejvyšší hodnotou. Její role má

---

<sup>122</sup> Viz část *Socialismus a demokracie*. In: Schumpeter, J. A. *Kapitalismus, socialismus a demokracie*. Přel. J. Ogrocký. Brno 2004, s. 251–320.

<sup>123</sup> Новгородцев, *Введение в философию права. Кризис современного правосознания*, op. cit., s. 220.

<sup>124</sup> Viz kap. *Tři cesty v morální filosofii*. In: Walzer, M. *Interpretace a sociální kritika*. Přel. J. Velek. Praha 2000, s. 11–40.

<sup>125</sup> Новгородцев, *Введение в философию права. Кризис современного правосознания*, op. cit., s. 243.

ovšem veliký význam. Je nástrojem, jak realizovat suverenitu lidu a vytvořit podmínky pro aktivní participaci libovolného jednotlivce na politické moci, pro realizaci autonomie a svobody člověka v politické rovině. Demokracie, postulující rovnost, suverenitu lidu, závislost vlády na občanech a vznášející požadavek vládnutí ve veřejném zájmu, se ale musí opírat o vyšší princip. A tím je již mnohokrát zmiňovaná absolutní hodnota každého člověka.

## 2.5. *Meze liberalismu*

V této kapitole se zaměříme na Novgorodcevodu reflexi liberalismu. Rozvineme kritiku klasického liberalismu a liberální demokracie a s odkazem na autory západní provenience naznačíme nedostatky a meze liberalismu jako takového. To vytvoří prostor pro jeho případné další reformulace. Nejprve ovšem liberální paradigma pomocí jeho základních axiomů konceptuálně vymezíme. Jsme si při tom vědomi možných zkreslení v důsledku stručnosti výkladu.

### 2.5.1. *Axiomy liberalismu*

Základními stavebními kameny moderního liberalismu jsou svoboda, individualismus a racionalismus. U Locka, jenž bývá označován za otce liberalismu, vidíme silný důraz na soukromé vlastnictví, spojený s konceptem sebevlastnictví (*self-ownership*). Locke využívá konceptů společenské smlouvy a přirozeného práva, aby zdůvodnil existenci společnosti a státu a vymezil postavení jednotlivců. Hlavním cílem společnosti je ochrana soukromého vlastnictví a zajištění právního státu.<sup>126</sup> Locke i Hobbes akcentují individuální svobodu, chápou ji ovšem negativně. Konstruují lidskou přirozenost jako rozumnou a vedoucí člověka k prosazování jeho zájmů. Přestože Locke uvádí, že je člověk určen ke společnému životu, jeho individualismus (stejně jako Hobbesův) je svou podstatou atomistický.<sup>127</sup> Člověk je liberalismem pojmán jako racionální, soběstačný a nezávislý. Osvícenství jen zdůraznilo moment racionalismu, což vedlo k postulování přirozenosti společné všem lidem, k přesvědčení o existenci univerzálního modelu dobrého života a v neposlední řadě k představě o možnosti harmonické společnosti, v níž budou naplněny principy svobody a

---

<sup>126</sup> Viz především Locke, J. *Druhé pojednání o vládě*. Přel. J. Král. Praha 1992.

<sup>127</sup> U Hobbese je tento motiv ještě výraznější. Hobbes, T. *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*. Přel. K. Berka. Praha 2015.

rovnosti a v níž nebudou existovat rozpory. S tím spojená epistemologie odmítala možnost rozumné neshody i falibilismus poznání. Viděli jsme, že od samého počátku je součástí liberálního paradigmatu jusnaturalismus, což jej činí závislým na metafyzických předpokladech. Na metafyzickém předpokladu stojí i samotná představa harmonizace zájmů ve společnosti, která je podle A. Smitha možná díky neviditelné ruce trhu. Ona sama ovšem není ničím jiným než sekularizovaným náboženským principem.

V průběhu 19. století se však začalo ukazovat, že klasický (osvěcenský) liberalismus trpí závažnými nedostatky. Jak si povšiml I. Berlin, liberální racionalismus v důsledku vyústil do „autoritářského státu poslušného direktivám elity platónských strážců.“<sup>128</sup> K. Popper předchůdce totalitarismu spatřoval v platonismu a marxismu, přehlédl ale, že se výrazný antiliberální potenciál skrývá i v liberalismu samém. Jeho základem je právě univerzalistický racionalismus. V možnost univerzálně platného modelu dobrého života věřil ještě J. S. Mill, ten ale zároveň do liberalismu částečně vpustil pluralitu. J. Gray pak rovnou vyzývá k zavržení liberálního univerzalizmu a nabízí reformulaci liberalismu v podobě *modu vivendi*, která je vlastně aktualizací Hobbese. V takové variantě se počítá s konflikty hodnot i životních modelů a veškeré ambice se omezují na ustavení společných institucí, které by zajistily existenci společnosti.<sup>129</sup> O nepřekonatelosti konfliktů a bytostném pluralismu sociálního života byl přesvědčen i Berlin.<sup>130</sup> Zatímco však Berlin soudí, že fakt pluralismu vede k přijetí liberalismu, Gray je k takovému tvrzení skeptický.<sup>131</sup> Postosvěcenský liberalismus (připouštějící pluralismus v uvedeném smyslu a také falibilismus poznání) proto směřuje k hledání spravedlivých institucí, které by pluralitu hodnot i životních způsobů respektovaly, a zároveň vytvářely rovné podmínky pro individuální rozvoj všech členů společnosti. Počínaje obrodou politické filosofie zásluhou J. Rawlse se takových modelů objevilo několik. Navzdory ambicím zformulovat hodnotově neutrální instituce, garantující liberální principy svobody a právní rovnosti, se ukázalo, že ani postosvěcenský liberalismus nedokázal dosáhnout vytčených cílů. Proklamovaná neutralita je iluzí a mýtem. Zdá se proto, že bez zohlednění pospolitosti a partikulárních lokálních kontextů se liberalismus ocitá ve slepé uličce.

---

<sup>128</sup> Kis, J. (ed.). *Současná politická filosofie*. Přel. P. Barša a kol. Praha 1997, s. 79.

<sup>129</sup> Gray, J. *Dvě tváře liberalismu*. Přel. D. Mická. Praha 2004, s. 78.

<sup>130</sup> Kis, *Současná politická filosofie*, op. cit., s. 96.

<sup>131</sup> Gaus, G. F. *Contemporary Theories of Liberalism. Public Reason as a Post-Enlightenment Project*. London 2003, s. 26.



## 2.5.2. Novum nového liberalismu

Ve světle toho, co bylo v předchozích řádcích řečeno, se Novgorodcevovo myšlení v rámci liberálního diskurzu jeví jako značně progresivní. Jednoznačně se pohyboval za hranicemi osvícenského liberalismu, jak dokládá důraz na nepřekonatelnost konfliktů, kritika jakkoli ideově zabarvených vizí harmonické společnosti a nakonec i snaha o nový výraz jusnaturalismu v podobě přirozeného práva s proměnlivým obsahem. Samostatnou otázkou je přijetí principů nového liberalismu. Liberalismus klasický chápal rovnost striktně jako rovnost před zákonem. To je ale podle Novgorodceva nedostatečné, protože dokonce i samotná právní rovnost se vlivem sociální, a tedy materiální nerovnosti stává fikcí. Proto je nutné věnovat pozornost materiálním podmínkám života obyvatel a usilovat o určitou míru hmotného zabezpečení pro všechny. Cílem není jen faktické naplnění právní rovnosti, ale také rozvíjení individuální svobody, která je v případě výraznějšího hmotného nedostatku značně limitovaná. Při tom je třeba dbát o vyvážený vztah mezi oběma principy, jinak hrozí dominance jedné z krajností. „Безграничное развитие свободы привело бы к всеобщему неравенству; безусловное осуществление равенства имело бы своим последствием полное подавление свободы. Оба эти понятия должны быть, очевидно, сведены к высшей норме, в которой они должны найти свое примирение,“ konstatuje autor.<sup>132</sup> Zmíněnou vyšší normu lze interpretovat jako normativní pojem osoby, z něhož Novgorodcev svobodu i rovnost analyticky vyvozuje. Jinými slovy, při hledání žádoucího vztahu mezi oběma principy je třeba se řídit imperativem maximálního prospěchu jednotlivce se současným přihlédnutím k zájmům společnosti jako celku.

Ruský filosof se v *Krizi moderního právního vědomí* zabývá anglickým a francouzským novým liberalismem, jejichž představitelé začali zdůrazňovat sociální problematiku. Zatímco angličtí liberálové zohledňovali primárně materiální podmínky svobody a rovnosti, francouzští koncept solidarity a pospolitosti. Nový liberalismus usiluje o skutečnou rovnost příležitostí a odmítá starší přesvědčení o nevyhnutelnosti velkých majetkových rozporů a nezměnitelnosti sociálních podmínek.<sup>133</sup> Role státu tak vzrůstá, protože je mu svěřena aktivní úloha při jejich přetváření a povinnosti v oblasti sociální politiky. Výrazným momentem nového liberalismu je důraz na vzdělání a občanskou výchovu, související s poznáním, že komplexní sociální přestavba je nerealizovatelná jen prostřednictvím politických, respektive

---

<sup>132</sup> Новгородцев, *Введение в философию права. Кризис современного правосознания*, op. cit., s. 311.

<sup>133</sup> Ibid., s. 388.

právních nástrojů a že vyžaduje proměnu člověka samého.<sup>134</sup> K roli vzdělání a výchovy v proměně člověka je však Novgorodcev spíše skeptický. Odvolává se při tom na staleté didaktické působení církve, které na povaze člověka nedokázalo mnoho změnit. Cestu proto primárně spatřuje v zajištění maximálně nestranného veřejného prostoru, který by se měl stát arénou pro střet progresivních idejí s konzervativními. Role vzdělávacích institucí by se pak měla omezit na formování kritického a samostatného myšlení, nikoli poslušných státních občanů.<sup>135</sup>

Noví liberálové si povšimli skutečnosti, že klasický liberalismus vede k oslabování a postupnému rozkladu pospolitosti a její atomizaci, což mu dlouhodobě vytýkala jak konzervativní, tak socialistická kritika. Ukázalo se, že se nedostává jednotícího pouta, společné kultury a morálky. Novgorodcev s odkazem na S. A. Kotljarevského uvádí, že podobně jako musí být suverenita lidu doplněna lidskými právy, tak musejí být lidská práva doplněna solidaritou. Ve Francii se výrazným propagátorem myšlenky solidarity stal L. Bourgeois, svého času francouzský premiér a několikanásobný ministr, později první předseda Shromáždění Společnosti národů a nositel Nobelovy ceny míru. Solidarita podle jeho názoru nepotlačuje individualismus, ale naopak jej rozvíjí. Proto vyzýval k doplnění katalogu lidských práv závazkem odpovědnosti vůči druhým, závazkem vzájemného uznání jakožto nutné podmínky realizace práv ve společnosti.<sup>136</sup>

Z předchozího odstavce bych rád vyzdvihl dva momenty. Zaprvé potřebu společné morálky (či hodnot) pro existenci pospolitosti, za druhé potřebu solidarity pro individuální rozvoj. Oba momenty klasický liberalismus zásadně podceňuje, pokud je vůbec považuje za relevantní. Nový liberalismus sice v tomto ohledu znamená krok vpřed, uspokojivé řešení ale nepřináší. Hovoříme-li o významu sdílených hodnot v rámci pospolitosti, je třeba upozornit na jisté úskalí. Hrozí totiž, že se ve snaze o jejich artikulaci vrátíme zpět k takovému sociálnímu řádu, v němž existuje jasně definovaná hierarchie hodnot, založených metafyzicky. Daný řád pak explicitně ztělesňuje příslušné hodnoty a znemožňuje jejich zpochybňování a legitimní přeměny. V takto ukotveném řádu je popřena autonomie subjektu a vládne princip heteronomie. Proti takto zkonstruovanému řádu v minulosti vystoupil právě liberalismus s požadavkem individuální autonomie a svobody. Upadl však zároveň do jiné krajnosti – absolutizace individua a jeho (přírozených, tedy neméně metafyzických) práv. Tím byl popřen význam společnosti i solidarity. Tento nedostatek byl vlastní i Kantovi, proto také

---

<sup>134</sup> Ibid., s. 342.

<sup>135</sup> Ibid., s. 389–390.

<sup>136</sup> Ibid., s. 377, 382–385.

Novgorodcev oceňuje krok, který učinil Hegel, když se od atomismu posunul k intersubjektivitě. Intersubjektivní terén totiž umožňuje lepší uchopení individua, jehož svoboda může být nahlížena na pozadí konkrétní pospolitosti, jejích hodnot a v neposlední řadě vztahů vzájemného uznání, rozvíjených mezi členy pospolitosti.

Održenosť subjektu od prostředí, s nímž je přitom nutně spjat a jež má nezanedbatelnou roli ve formování subjektu, se od 70. let minulého století stalo důvodem pro kritiku liberálního paradigmatu ze strany komunitaristů. Ti odmítali i úsilí o konstrukci univerzálního a současně neutrálního sociálního řádu, který by nebyl produktem specifického lokálního kontextu a jeho hodnot. V pracích J. Rawlse či C. Larmora tak došlo k formulaci tzv. politického liberalismu.<sup>137</sup> Rawls postuloval primát práva a spravedlnosti, jež musela být odtržena od jakýchkoli „všezahrnujících doktrín“ (*comprehensive doctrines*). To bylo pro komunitaristy nepřijatelné. Jejich oprávněná kritika však hrozila tím, že vyústí v absolutizaci příslušných hodnot, radikální partikularismus a následnou atomizaci, byť jiného druhu. Neměli bychom už před sebou atomizované jedince, ale izolované pospolitosti, sice vnitřně koherentní a solidární, ale odtržené od ostatních pospolitostí a neschopné nalézt „společnou řeč“.<sup>138</sup>

### 2.5.3. Cesta k postliberálnímu řádu

S návrhem, jak překonat dualismus liberálního atomismu a komunitaristického substancialismu (což je problém relevantní i z hlediska hlavního tématu této práce), přišel v 90. letech A. Honneth. Vypracoval koncept autonomního jedince ukotveného ve společnosti, jež opírá o vymezení podmínek dobrého života a individuálního sebeuskutečnění na pozadí historicky proměnlivých intersubjektivních vzorců uznání. Současný německý filosof předkládá postmetafyzické čtení hegelovského konceptu boje o uznání, známého z příběhu o pánovi a rabovi z *Fenomenologie ducha*. Paradigmatem uznání aktualizoval kritickou teorii společnosti, kterou předtím o generaci starší J. Habermas díky ahistorismu a

---

<sup>137</sup> Rawls, J. *Political Liberalism*. New York 1993. Larmore, C. *Politický liberalismus*. Přel. M. Znoj. In: *Filosofický časopis*, 3, 1995, s. 461–484.

<sup>138</sup> Zůstaneme-li ještě na okamžik u této metafory, můžeme učinit další analogii. Neschopnost nalezení „společné řeči“, tentokrát mezi jednotlivci v přirozeném stavu, a s tím spjatá válka všech proti všem vedla Hobbesa k závěru, že je nutné ustavit suveréna nadaného absolutní mocí. Ten nejen zastaví válku všech proti všem, a umožní tak vytvoření společnosti, ale také rozhodne o podobě „společné řeči“, kterou závazně vnutí všem. Pokud akceptujeme tuto logiku, museli bychom si v případě izolovaných pospolitostí vybrat ze dvou možností – buď permanentního boje a nepřekonatelného nepochopení, nebo se vskutku autoritářským mezinárodním řádem. Je snadné nahlédnout, jak vzdálená je taková představa kantovské vizi věčného míru a *foedus pacificum*.

konsenzuálnosti svého paradigmatu komunikativního jednání přivedl do blízkosti egalitárního liberalismu a mainstreamu současného politického a sociálního myšlení.<sup>139</sup> Podle Honnetha nelze liberální společnost založit jen na spravedlnosti, je totiž zapotřebí i sdílených hodnot, na pozadí kterých je vůbec možná solidarita.<sup>140</sup> Solidarita představuje formu sociálního uznání, jež doplňuje uznání právní a primární (realizované prostřednictvím lásky či přátelství). Fakt uznání je z hlediska honnethovské kritické teorie klíčový pro rozvoj autonomního jedince.

V tomto ohledu je možné identifikovat styčné plochy s Novgorodceovým přístupem, který rovněž stavěl na první místo princip individuální autonomie, ale zároveň zasazoval jedince do sociálních vazeb a partikulárních kontextů. Ruský teoretik reflektoval fakt bytostného pluralismu koncepcí dobrého života a v určitých momentech akceptoval historismus (historicky proměnlivé formy přirozeného práva či zohlednění vývoje liberálního paradigmatu, které má obecně spíše tendenci k ahistorismu), byť v tomto ohledu jeho pozice spíše kolísá a více či méně výrazně si protiřečí. Společný rys je dále možné spatřovat v zájmu o Hegela, v odmítnutí jednostranného negativního pojetí svobody a v důrazu na normativitu. Honneth naopak odmítá přirozenoprávní paradigma, což je vzhledem ke snaze o formulaci postmetafyzického formálního konceptu mravnosti pochopitelné.<sup>141</sup> Zato Novgorodcev si zdůvodnění individuální autonomie a na ni navázaných práv a svobod nedovedl bez transcendentního odkazu k přirozenému právu vůbec představit. Další otázkou ale je, jaký status přirozenému právu přisuzujeme. Zda je chápeme jako objektivní, univerzálně platný a ontologicky zakotvený fenomén, anebo jako ryze účelovou konstrukci. Pohlédneme-li nicméně na přirozené právo prizmatem Honnetha či jiného kritického teoretika E. Blocha, kteří za ústřední morální motiv přirozeného práva považují obranu lidské integrity prostřednictvím ochrany před ponížením, můžeme mu přisoudit pozitivní roli v boji proti zneuznání a za lidskou důstojnost, a to nehledě na čistě instrumentální funkci takové konstrukce.<sup>142</sup> Je ovšem diskutabilní, zda je vhodné přirozenoprávní paradigma zachovávat, chceme-li v zájmu plnější realizace principů svobody, rovnosti a solidarity překročit hranice liberalismu.

---

<sup>139</sup> Hrubec, M. *Od zneuznání ke spravedlnosti. Kritická teorie globální společnosti a politiky*. Praha 2011, s. 147.

<sup>140</sup> Velek, J. *Formální koncept mravnosti a politika uznání A. Honnetha*. In: Honneth, A. *Sociální filosofie a postmoderní etika*. Přel. A. Bakešová, J. Velek. Praha 1996, s. 24.

<sup>141</sup> Velek, *Formální koncept mravnosti a politika uznání A. Honnetha*. In: Honneth, *Sociální filosofie a postmoderní etika*, op. cit., s. 10–11.

<sup>142</sup> Viz Honneth, A. *Integrita a zneuznání. Základní motivy morálky uznání*. In: Hrubec, M. et al. *Etika sociálních konfliktů*. Praha 2012, s. 215–232. A dále Bloch, E. *Natural Law and Human Dignity*. Trans. D. Schmidt. Cambridge 1986.

Novgorodcev v této otázce zůstává na půli cesty. Dosavadní výklad ukázal, v čem spočívá jeho reformulace liberalismu (a zároveň přirozeného práva). Navzdory tomuto posunu se neodvažuje překročit hranice liberálně demokratického právního státu. To naopak činí Kist'akovskij, S. I. Gessen či Gurvič. Kist'akovskij vnímal liberální demokracii jako dílčí etapu ve vývoji právního státu jako takového a v návaznosti na rakouského právního a sociálního teoretika A. Mengera (a zároveň v polemice s ním) se snažil vypracovat právní koncepci socialismu. Pokračoval v rozvíjení konceptu práva na důstojnou existenci a lidských práv obecně.<sup>143</sup> Kist'akovskij i Gessen s Novgorodcem sdílejí nedůvěru k modernímu relativismu, snahu o nalezení objektivních základů společnosti a univerzálních normativních kritérií i důraz na primát práva před politikou. Na rozdíl od Novgorodceva se neomezili na analýzu krize liberalismu a liberální demokracie, ale propojili tyto jevy s kritikou kapitalismu, v němž spatřovali závažné nedostatky, vedoucí k negativním dopadům na postavení člověka. Proto se Gessen pokusil o syntézu socialistického programu s liberální ideou práva, již klasický marxismus nedoceňoval, v konceptu tzv. právního (liberálního) socialismu.<sup>144</sup>

Domnívám se, že nikoli nutně vědomou návaznost na tuto myšlenkovou linii lze spatřovat v Gorbačovově „novém politickém myšlení“, syntetizujícím socialismus s liberálními principy, či v téže době zformulované libertární teorii práva, respektive civilismu, jejímž autorem se stal přední sovětský právní teoretik V. S. Něrsejanc. Ten rozvíjel pozitivní prvky „buržoazního“ práva, založeného na formálně pojaté rovnosti, a zasadil je do kontextu práva na rovné občanské vlastnictví.<sup>145</sup> Jedná se o pokus o konstrukci sociálního modelu, který by nebyl totožný ani se západním kapitalismem, ani se socialismem sovětského typu. Podobné snahy můžeme najít i v západním světě. Za všechny na tomto místě postačí zmínit N. Bobbia a vůbec liberální socialismus, postmarxismus v podání E. Laclaua a Ch. Mouffe či kritickou teorii společnosti.<sup>146</sup> Všechny zmíněné proudy spojuje snaha zachovat progresivní prvky liberalismu a liberální demokracie (v první řadě koncept autonomního a svobodného jedince a právní stát) a plněji je rozvinout na novém terénu postliberálního řádu.

---

<sup>143</sup> Валицкий, *Философия права русского либерализма*, op. cit., s. 448–452.

<sup>144</sup> Ibid., s. 508–509, 515.

<sup>145</sup> Нерсесянц, В. С. (ed.). *История политических и правовых учений*. Москва 2004, s. 908–909.

<sup>146</sup> K tématu viz Znoj, M., Bíba, J., Vargovčíková, J. *Demokracie v postliberální konstelaci*. Praha 2014.

### 3. Liberální socialismus

#### 3.1. *Sílu musí nahradit právo (Bogdan Kist'akovskij)*

Bogdan Alexandrovič Kist'akovskij byl stejně jako Novgorodcev formován novokantovstvím. Neznamená to ale, že by se v právních a politických otázkách zcela shodovali. Rozdílné postoje jsou dány především tím, že Kist'akovskij nezaujímal negativní postoj k socialismu. Ačkoli se v mládí aktivně podílel na marxistické agitaci, postupně marxistická východiska opustil.<sup>147</sup> Neopustil ovšem socialistické principy, a společně se S. I. Gessenem či Gurvičem patří mezi intelektuály, kteří zformulovali ruské paradigma právního či liberálního socialismu.

##### 3.1.1. Proti právnímu pozitivismu

Kist'akovskij svůj teoretický přístup označoval jako *vědecký idealismus*, čímž se přihlásil ke kantovské tradici s jejím výrazným etickým akcentem. Na rozdíl od velké části nové generace ruských idealistů počátku 20. století, jako byli Berďajev, S. N. Bulgakov či Frank, chtěl založit etiku nikoli na metafyzických, respektive náboženských předpokladech, nýbrž na *vědě*. Nikoli náhodou proto rozlišoval mezi metafyzickým a vědeckým idealismem.<sup>148</sup> Kist'akovského hlavní prací je monografie *Социальные науки и право. Очерки по методологии социальных наук и общей теории права (Společenské vědy a právo. Nástin metodologie sociálních věd a obecné teorie práva)* z roku 1916, v níž v celistvé podobě vyložil svou teorii práva. Podobně jako v článku *Государство правовое и социалистическое (Právní a socialistický stát)*, publikovaný o deset let dříve v časopise *Voprosy filosofii i psichologii*, se v ní však věnoval i problematice vztahu státu a práva, lidských práv či socialismu.

Idealista Kist'akovskij navázal na Solovjova a Novgorodceva v jejich kritice pozitivismu. Pozitivní metodu v právu považoval za zcela nedostatečnou. Rozlišoval čtyři přístupy k právu: analytický (*Begriffsjurisprudenz*, juspozitivismus), sociologický,

---

<sup>147</sup> Валицкий, *Философия права русского либерализма*, op. cit., s. 419.

<sup>148</sup> Ibid., s. 427–428.

psychologický a normativní.<sup>149</sup> Normativní přístup byl typický pro Novgorodceva, jehož apel k vytváření etické teorie práva Kist'akovskij sice oceňoval, na druhou stranu jej však kritizoval za to, že kantovský důraz na etiku a normativitu zastiňuje výzkum práva jako reálně existujícího sociálního fenoménu. On sám se vyslovoval pro syntézu kombinující všechny uvedené přístupy. K jejímu vypracování však nikdy nedospěl.<sup>150</sup> Juspozitivismus podle něho nedokáže adekvátně uchopit pojem práva ani státu, a to jednak proto, že právo vyvozuje výhradně ze státu, jednak proto, že právo redukuje na čistě racionální, logický, konceptuální systém.<sup>151</sup> Značné problémy má pozitivní metoda také v případě konceptu právního státu, jímž se rozumí vázanost státu právem. Není totiž schopna vysvětlit, jak může dojít k podřízení státu jakožto jediného zdroje práva právu samotnému.

Nemalou pozornost věnuje problému moci, kterou pozitivismus chápe formalisticky jako schopnost přikazovat a vynucovat plnění příkazů. Podle Kist'akovského ale podstata moci leží v těžko uchopitelné oblasti sociálně-psychického vztahu podřízenosti a nadřízenosti.<sup>152</sup> Moc se projevuje různými způsoby, například prestiží, charismatem, tradicí, zvyklostí, ideou (ideologií) či prostou fyzickou silou.<sup>153</sup> Různé státy v různých dobách se zakládaly na různých pojetí moci. V tomto názoru se ruský teoretik přibližuje známé Weberově klasifikaci popisující typy legitimizace panství, v níž figuruje autorita zvyku, charismatu a legality.<sup>154</sup> Weber ale na rozdíl od Kist'akovského využívá fyzické síly jako rozhodujícího znaku pro uchopení státu jako takového. Fyzická síla z Weberova hlediska historicky představuje hlavní aspekt státnosti.<sup>155</sup> Nicméně ani Kist'akovskij nepopírá, že nezřídka moc státu vznikla na základě užití hrubé síly, což nachází odraz i v jazykové oblasti, kdy mnohé jazyky nerozlišují moc a sílu (viz například *pouvoir* či *power*). Odmítá však redukci moci na sílu, a to i s ohledem na dějinnou evoluci. Zatímco v počátcích státnosti mohla být moc založena na hrubé síle, její charakter se v určitém okamžiku začal proměňovat. Moment fyzického donucení byl oslabován ve prospěch ekonomické, kulturní či duchovní

---

<sup>149</sup> Ibid., s. 431.

<sup>150</sup> Ibid., s. 439–440.

<sup>151</sup> Кист'яковский, Б. А. *Философия и социология права*. Санкт-Петербург 1998, s. 250.

<sup>152</sup> Ibid., s. 270–271 a 278.

<sup>153</sup> Ibid., s. 281.

<sup>154</sup> Vliv Webera na Kist'akovského či naopak je nanejvýš pravděpodobný. Oba vědci se osobně znali, a Weber si svého ruského kolegu vybral jako konzultanta při psaní práce *Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Russland* (*Ke stavu buržoazní demokracie v Rusku*) z roku 1906. Валицкий, *Философия права русского либерализма*, op. cit., s. 422.

<sup>155</sup> „Rozumí se, že ve skutečnosti podmiňují poslušnost nejvíce hrubé motivy strachu a naděje – strach před pomstou magických mocností nebo držitele moci, naděje na vezdejší nebo zásvětní odměnu – a kromě toho zájmy nejružnějšího druhu.“ Weber, M. *Metodologie, sociologie, politika*. Ed. M. Havelka. Praha 2009, s. 245.

nadřazenosti. V moderním právním státě hraje zásadní roli soulad právních norem a jejich výkonu s představou o tom, jaký by zákon, potažmo právo měly být. Klíčová je tak dialektika mezi *Sein* a *Sollen*. Zdaleka už nestačí zdůvodnění, že norma je taková, jaká je, protože je to vůle státu. V podmínkách právního státu se legitimita moci nemůže opírat pouze o legalitu, nutný je soulad s normativními představami a očekáváními občanů. Moc přestala být panstvím privilegovaných a stala se službou obecnému blahu. Právní stát vyžaduje suverenitu práva, čímž dochází k oslabování státu jako jediného zdroje moci a práva a vytváří se prostor pro přenos moci na jinou než státní úroveň, například na úroveň mezinárodní.<sup>156</sup> Podobně jako Novgorodcev tak připouští možnost „rozpouštění“ suverenity.<sup>157</sup>

### 3.1.2. Právní stát jako nejdokonalejší forma státnosti

Je namístě zdůraznit, že všichni teoretici, o nichž pojednává tato práce, kladou na právní stát značný důraz, a to bez ohledu na to, zda jej koncipují v liberálním (Novgorodcev) či socialistickém (Kist'akovskij, Gessen, Gurvič) duchu. Představuje pro ně dosud nejdokonalejší politické uspořádání, které v maximální míře uskutečňuje principy svobody, rovnosti, spravedlnosti i solidarity. Pro moderní právní stát je charakteristické, že nevládnou konkrétní lidé, nýbrž obecná pravidla, normy.<sup>158</sup> Zde nelze nevpomenout Aristotela, pro kterého je vláda zákona *conditio sine qua non* dobré obce. Třebaže na rozdíl od ruských teoretiků právního státu negativně hodnotí demokratický způsob vládnutí, shoda panuje v názoru, že suverenita práva je žádoucí. Aristotelés soudí, že právo znamená obecný prospěch a jako takové je politickým dobrem, zákon pak ztotožňuje s rozumem. „Ten tedy, kdo káže, aby vládl zákon, káže, jak se zdá, aby vládl jenom Bůh a rozum. Kdo však žádá, aby vládl člověk, přidává ještě zvíře; neboť chtivost je něco takového a hněv mate i nejlepší muže mezi vládci. Proto zákon jest rozum bez žádostivosti,“ uvádí ve známé pasáži své *Politiky*.<sup>159</sup> V podobném duchu Kist'akovskij formuluje koncept budoucího právního státu, který bude veskrze právním fenoménem, očištěným od násilných a donucovacích reliktních minulosti. Síla, jíž bude ještě stát disponovat, bude prodchnuta právem a jemu také plně podřízena. Pozitivně proto hodnotí názory západních právních vědců H. Krabbeho, H. Kelsena či G. Radbrucha,

---

<sup>156</sup> Кист'яковский, *Философия и социология права*, op. cit., s. 281–282.

<sup>157</sup> Виз Новгородцев, *Государство и право*. In: *Вопросы философии и психологии*, op. cit., s. 523.

<sup>158</sup> Кист'яковский, *Философия и социология права*, op. cit., s. 267.

<sup>159</sup> Aristotelés, *Politika*. Přel. P. Rezek. Praha 2009, s. 131.



podle nichž stát a právo představují dvě strany téže mince.<sup>160</sup> Ruský teoretik načrtává obraz budoucího právního státu jakožto vyvrcholení tendence, která se v průběhu dějinného vývoje postupně zesiluje, a sice humanizace státu i práva a růst role práva ve společnosti. Tato představa autora vede k poněkud utopickému závěru, že v budoucnu se budou všechny konflikty a spory včetně těch mezinárodních řešit výhradně soudní cestou.<sup>161</sup>

Sklon k eliminaci síly Kist'akovského spojuje s osvícenským dědictvím s jeho étosem spravedlnosti, práva a rozumu, kde pro sílu nezbyvá místo. Nietzscheho tento moment přiměl k odmítnutí liberalismu i socialismu jako dvou geneticky příbuzných osvícenských projektů přestavby světa. Německý filosof také varoval před tím, že snaha o vykořenění síly povede ke zcela opačným důsledkům, k růstu agresivity.<sup>162</sup> Pohlédneme-li na Kist'akovského prizmatem duality realismu a idealismu, filosoficky zdůvodňujících principy síly a rozumu, potvrdí se, že ruský teoretik pevně stojí na pozicích idealismu. Na druhou stranu ale podobně jako Novgorodcev připouští nevykořenitelnost konfliktů a pluralitu zájmů. Oba jsou v tomto ohledu blízcí pozici realistického liberalismu, podle něhož sice nelze dosáhnout eliminace konfliktů, je ale možné je institucionalizovat a kontrolovat, a tak využít jejich tvůrčí potenciál.<sup>163</sup> „Realistický liberalismus si [...] osvojuje nietzschovsko-schmittovskou etiku boje a extrapoluje z ní pojetí politiky jako umění udržovat a snášet konflikt,“ uvádí P. Barša, který v realistickém liberalismu spatřuje cestu k překonání antagonismu rozumu (práva) a síly.<sup>164</sup> Navzdory tomu, co bylo řečeno, však Kist'akovského k paradigmatu realistického liberalismu přiřadit nelze, a to především proto, že byl přesvědčen o nutnosti realizace socialistických principů, které do značné míry podkopávají realistické uznání síly a jejího pozitivního významu pro společnost.

Kist'akovskij zdůrazňuje pozitivní roli státu pro rozvoj jednotlivců i společnosti jako celku. Odmítá marxistické pojetí státu jako nástroje třídního panství, naopak postuluje jeho autonomii, což jej sbližuje s teoretiky reformistického socialismu. Realisticky znějící tezi o tom, že žádná společnost nemůže existovat bez moci, doplňuje obhajoba institutu státu jako nutné podmínky existence společnosti.<sup>165</sup> Účel státu spatřuje v „realizaci solidárních zájmů lidí“, a naprosto proto nesdílí hobbesovský či nietzscheánský pohled na stát.<sup>166</sup> Již bylo

---

<sup>160</sup> Кистяковский, *Философия и социология права*, op. cit., s. 355 a 358.

<sup>161</sup> Ibid., s. 349.

<sup>162</sup> Barša, P. *Síla a rozum. Spor realismu s idealismem v moderním politickém myšlení*. Praha 2007, s. 133 a 138.

<sup>163</sup> Ibid., s. 12.

<sup>164</sup> Ibid., s. 231.

<sup>165</sup> Кистяковский, *Философия и социология права*, op. cit., s. 265.

<sup>166</sup> Кистяковский, Б. А. *Государство правовое и социалистическое*. In: *Вопросы философии и психологии*, 85, 1906, s. 470–471.

řečeno, že za nejdokonalejší formu státnosti Kist'akovskij považoval právní stát. Jeho základním principem je omezenost moci prostřednictvím přiznání nezcizitelnosti a nedotknutelnosti na státu nezávislých, tedy objektivních individuálních práv. Podřízenost státu zákonu je bez uznání práv jednotlivců nerealizovatelná. Jednotlivci jsou v právním státě jak objekty, tak subjekty moci. Zatímco v novověkém absolutistickém státu je lid striktně oddělen od státu a vlády, v právním státě se více či méně slévají. Liberální právní stát úplnou jednotu, již Kist'akovskij pokládá za ideální, zajistit nedokáže. Takový úkol podle ruského teoretika připadne až státu socialistickému, který nebude negací liberálního právního státu, nýbrž plnějším rozvinutím jeho vlastních principů. Nemohl proto souhlasit s marxistickou kritikou, jež se snažila právní stát diskreditovat tím, že jej označovala za „buržoazní“, protože mezi právním státem jako takovým a zájmy buržoazie nutné spojení neexistuje.<sup>167</sup>

### 3.1.3. Co přinese budoucnost?

Kist'akovskij se snažil teoreticky zkoumat právní aspekty budoucího socialistického státu. Vzhledem k silné tradici antilegalismu, která v socialistickém hnutí panovala, byla obecně tato problematika spíše přehlížena. Jako výjimku uvádí Kist'akovskij práci *Neue Staatslehre (Nová státověda)* rakouského civilisty A. Menger z roku 1903. Ten se však zaměřoval výhradně na oblast občanského práva a při tom opomíjel veřejnoprávní aspekty, které ruský autor naopak považoval za zcela zásadní. Na rozdíl od Menger se nedomníval, že je cílem socialismu přeměnit soukromá práva na veřejná, čímž by došlo k potlačení individuální autonomie a svobody, nýbrž výrazně rozšířit veřejná práva, tudíž pravomoci a povinnosti státu, při současném zachování práva soukromého.<sup>168</sup> Socialistický stát by měl odstranit anarchii z oblasti ekonomiky a do určité míry ji organizovat a institucionalizovat. Aby mohlo dojít ke spravedlivějšímu nastavení sociálních vztahů, bude zapotřebí socializace výrobních prostředků a jejich vynětí ze sféry občanského práva a přenesení do sféry práva veřejného. Kist'akovskij zdůrazňuje, že socializace výrobních prostředků nesmí vést k eliminaci institutu soukromého vlastnictví ani soukromého práva. V liberálním státě široká oblast občanského práva nicméně bude omezena, aby všichni občané bez rozdílu mohli prostřednictvím státu maximálně rovnocenně prosazovat své zájmy.<sup>169</sup> Tímto způsobem

---

<sup>167</sup> Кист'яковский, *Философия и социология права*, op. cit., s. 328–334.

<sup>168</sup> Кист'яковский, *Государство правовое и социалистическое*. In: *Вопросы философии и психологии*, op. cit., s. 501.

<sup>169</sup> Кист'яковский, *Философия и социология права*, op. cit., s. 337–339.

Kisťakovskij řeší problém formalismu práv a svobod, který byl přisuzován liberálnímu pojetí právního státu. V Kisťakovského socialistickém světovém názoru není místo pro marxistickou negaci práva a státu ani utopismus beztřídní a nestátní komunistické společnosti. Jde mu totiž o realizaci těch principů, které leží v základech liberálního právního státu, které však za stávajících podmínek nejsou a vzhledem k nastavení ekonomického systému ani nemohou být fakticky uplatňovány ve prospěch celé společnosti.

Významnou roli v budování socialistického právního státu hrají *lidská práva*. Ta se stala jedním z pilířů liberálního státu, zůstala však omezena na práva občanská a politická, což se už v průběhu 19. století ukázalo jako nedostatečné. „Liberální“ lidská práva první generace proto podle autora musejí být doplněna novými, v první řadě právem na důstojnou existenci, na práci (včetně nároku na takovou práci, která bude v co největší míře odpovídat schopnostem a nadání daného jednotlivce), na seberozejví či na podíl na materiálních, kulturních a duchovních statcích společnosti.<sup>170</sup> V Rusku byl hlavním propagátorem těchto nových, sociálních, ekonomických a kulturních práv V. S. Solovjov, Pokrovskij a Novgorodcev. Obzvlášť výraznou pozici získalo v ruském kontextu právo na důstojnou existenci, které tvoří jeden z klíčových konceptů i v pracích Kisťakovského. Na rozdíl od Novgorodceva je však zasazuje do socialistického, nikoli liberálního rámce a definuje je jako subjektivní veřejné právo, zatímco sociální liberálové pouze jako právo soukromé.<sup>171</sup> Právo na důstojnou existenci je úzce spjato s principem solidarity neboli bratrství, které bylo třetím principem slavného hesla francouzské revoluce. Solidaritou Kisťakovskij nerozuměl pouze určitou míru hmotného zabezpečení lidí ze strany společnosti a státu, ale také společný zájem, obecné blaho, jež musí ležet v základech státu, aby mohl reálně vystupovat jako nadtřídní institut.<sup>172</sup>

Za podmínku uspokojivého řešení vztahu mezi jednotlivcem a státem, mezi nimiž v liberálním právním státě panují rozpory a konflikty, pak považuje právě prosazení lidských práv. Cestu k minimalizaci, ne-li přímo eliminaci uvedených rozporů, spatřuje ve smíření individualismu a kolektivismu. Zatímco individualismus dominoval v 18. století, kdy také vznikl moderní liberální právní stát, založený na konceptu společenské smlouvy a přirozených lidských práv, 19. století přineslo odpověď v podobě kolektivismu. Ve středu zájmu už nestál

---

<sup>170</sup> Кистьяковский, *Государство правовое и социалистическое*. In: *Вопросы философии и психологии*, op. cit., s. 498–499. Кистьяковский, *Философия и социология права*, op. cit., s. 340.

<sup>171</sup> Жуков, *Русская философия права*, op. cit., s. 142–143.

<sup>172</sup> Ibid., s. 124.

soběstačný a racionální jedinec, nýbrž společnost.<sup>173</sup> Kist'akovskij následuje Novgorodceva v odmítnutí obou vyhraněných přístupů. Východiskem normativního uvažování o právu, státu i společnosti musí být podle obou teoretiků osoba s její absolutní hodnotou a nezcizitelnými právy. Vzápětí však Kist'akovskij dodává, že cílem samým o sobě nemůže být pouze svobodný a plnoprávný jednatel, ale také společnost jako celek.<sup>174</sup> Takové zdánlivě rozporuplné konstatování lze podle mého názoru vysvětlit na jedné straně snahou o rehabilitaci hodnoty každého jednotlivce tváří v tvář jednak kolektivistickým nárokům, redukujícím člověka na funkci kolektivu, jednak vědeckému pozitivismu, který veškeré jevy podřizuje deterministickým zákonům kauzality a tím v důsledku likviduje autonomii a svobodu lidského subjektu včetně morálky. Svět normativity, *Sollen*, pozitivisté obětují ve jménu domněle univerzálních a objektivních zákonů empirického světa. Pro osobu zde už nezbyvá místo. Právě proto se podobně jako Novgorodcev uchyluje k přirozenému právu, které je instancí garantující validitu konceptu právního státu, tohoto svazku svobodných osob, jež nelze myslet mimo kategorie práva. Na straně druhé naplnění svobody a individuálního rozvoje není myslitelné mimo stát, sloužící společnosti k sebeorganizaci. Kist'akovského *individualismus* je tak bytostně *intersubjektivní*. Díky tomu mohou být rovnoměrně zohledňovány jak zájmy jednotlivců, tak společnosti.

Kist'akovského koncepcí nicméně trpí určitými nejasnostmi. Opírá se sice o přirozené právo, není ale zřejmé, z čeho je ono samo vyvozováno. Není sporu o tom, že autor přirozenému právu přisuzuje objektivní status, což se obzvlášť výrazně projevuje v případě nezcizitelných a na společnosti nezávislých lidských práv a vázanosti státu právem. Nejasnost je o to větší, že Kist'akovskij odmítá do svého konceptuálního rámce začlenit religiózní východiska, která by status metafyzického přirozeného práva plausibilně určila. Kolísání je možné pozorovat ve vztahu k principu pluralismu a možnosti eliminace konfliktů v socialistické společnosti. Nelze přehlížet jasnou tendenci vytěsnit sílu a zcela ji nahradit právem a racionalitou. Zároveň však důsledná obhajoba institutu práva a státu nasvědčuje tomu, že ani za socialismu nebude překonána pluralita zájmů a nároků a z ní plynoucích sporů a konfliktů. Pokud by tomu tak nebylo, nedávala by existence práva a státu dost dobře smysl. Mají-li však být konflikty zachovány, pak není jasné, proč a jak by měla být eliminována síla. Walicki k tomuto problému dodává, že Kist'akovskij uznává nevykořenitelnost mezilidských konfliktů a současně možnost a nutnost překonání konfliktů třídní povahy, typických pro

---

<sup>173</sup> Кист'яковский, *Философия и социология права*, op. cit., s. 288–292.

<sup>174</sup> Ibid., s. 302.

kapitalistickou formaci.<sup>175</sup> S názorem polského filosofa lze souhlasit. Ani on ale nedává dostatečnou odpověď na uvedenou otázku.

Přes naznačené nedostatky představuje Kist'akovského koncepce zajímavý vklad do ruského právního a politického myšlení počátku minulého století. Navazuje na úsilí nového liberalismu přinést řešení sociální otázky a rozvíjí řadu motivů, které známe z prací Novgorodceva. Na rozdíl od něj však vykračuje za hranice liberalismu. V tom jej následovali o generaci mladší myslitelé, mezi nimiž náleží přední místo S. I. Gessenovi a Gurvičovi.

---

<sup>175</sup> Валицкий, А. *Философия права русского либерализма*, op. cit., s. 448–449.

### 3.2. *Socialismus musí být právní (Sergej Gessen)*

Sergej Iosifovič Gessen je v českém prostředí znám především svým spisem *Основы педагогике* (*Základy pedagogiky*), jež publikoval v roce 1923. Tato práce zcela zastíňuje autorův zájem o právní a politickou filosofii, které se přitom ve 20. letech intenzivně věnoval. Jeho výsledkem jsou zejména články *Крушение утопизма* (*Pád utopismu*), *Эволюция социализма* (*Vývoj socialismu*) a *Правовой социализм и новое средневековье* (*Právní socialismus a nový středověk*), které mezi lety 1923 a 1927 na pokračování vycházely v předním emigrantském tlustém žurnálu *Sovremennye zapiski*. Až dlouho po autorově smrti byly vydány pod názvem *Правовое государство и социализм* (*Právní stát a socialismus*).<sup>176</sup> Společně tvoří základní pramen Gessenovy koncepce právního či liberálního socialismu, výrazně ovlivněné novokantovstvím a britským gildovým socialismem.<sup>177</sup> Analýze této práce se nyní budu věnovat.

#### 3.2.1. *Pád utopismu*

Gessen ukazuje vývoj liberalismu a socialismu na pozadí úpadku utopické víry ve vybudování dokonalé společnosti. V tomto ohledu navazuje na Novgorodceva, který o pádu utopismu psal o několik let dříve.<sup>178</sup> Prací hlavního představitele ruského sociálního liberalismu se nechal inspirovat i koncepčně. *Právní stát a socialismus* v mnohém kopíruje výkladovou linii dvou uvedených Novgorodcevových děl. Jak ovšem později uvidíme, v závěrech se oba teoretikové rozcházejí. Zvláštní pozornost Gessen věnuje utopismu socialistickému, který není vlastní pouze předmarxistickým socialistům, jako byli Saint-Simon či Fourier, ale i samotnému marxismu. Ten svým předchůdcům vytýkal ahistorický přístup k dějinám a víru v neměnnou lidskou přirozenost, z níž byly vyvozovány normativní vize budoucí společnosti. Gessen ale upozorňuje, že formulace konceptu třídního boje, který měl sloužit k vysvětlení zákonitostí socioekonomického vývoje, ve skutečnosti představovala radikální negaci dějin, podobně jako tomu bylo v případě „utopického socialismu“. Negace

---

<sup>176</sup> Гессен, С. И. *Правовое государство и социализм*. In: Тýж, *Избранное*. Москва 2010, s. 43–394.

<sup>177</sup> Tento proud se zformoval těsně před první světovou válkou kolem časopisu *The New Age*. Už předtím, v roce 1906, s myšlenkami gildového socialismu vystoupil A. Penti (*The Restoration of the Guild System*), nedočkaly se však téměř žádné odezvy. V roce 1915 vznikla Národní liga gild (National Guilds League). Kromě Pentiho se hlavními teoretiky hnutí stali J. A. Hobson a G. D. H. Cole. Řada představitelů přišla z prostředí fabiánského socialismu. Чернов, В. М. *Конструктивный социализм*. Москва 1997, s. 343–344.

<sup>178</sup> Viz jeho *Krizi moderního právního vědomí* (1911) a *O společenském ideálu* (1921).

minulosti podle ruského filosofa nemůže vést k pozitivnímu řešení. Místo toho je třeba akceptovat evolucionismus a reformismus a identifikací pozitivních prvků minulosti i současnosti vytvářet cestu pro jejich rozvoj při souběžném odbourávání toho, co je z hlediska socialistických principů negativní. Volá tak po socialismu, který nepožaduje okamžité, revoluční vybudování ideální společnosti, ale který prezentuje společenský model vyrůstající z existujícího uspořádání a překonávající jeho nedostatky a nespravedlnosti.<sup>179</sup> Takový socialismus Gessen označuje jako právní (liberální).

Právní socialismus je rozvinutím liberálního právního státu. Tak jej ostatně koncipoval už Kist'akovskij. Gessen prohlubuje Kist'akovského kritiku A. Mengera, jemuž vytýká pozitivistický přístup k právu. Pozitivisticky pojaté právo totiž zůstává pouhým mocenským nástrojem a funkcí státu bez ohledu na to, zda je vládnoucí třídou buržoazie či proletariát. Místo toho se Gessen hlásí k liberálnímu konceptu práva, jež podobně jako Struve chápe jako bytostně přirozenoprávní.<sup>180</sup> Struve v přirozeném právu založeném na etickém pojmu osoby a jejím sebeurčení dokonce spatřuje nejzásadnější složku liberalismu.<sup>181</sup> Právě toto právo má socialismus akceptovat, čímž se zároveň definitivně odpoutá od marxistické tradice sociální revoluce a třídního boje, tudíž i utopismu.<sup>182</sup> Nový socialismus se stane právním.

### 3.2.2. Sociální liberalismus: pro et contra

Gessen v monografii přináší analýzu sociálního liberalismu, jež je možné chápat jako tranzitivní fázi mezi klasickým liberalismem a liberálním socialismem. Rozdíly mezi klasickým a sociálním liberalismem spatřuje v odlišném pojetí svobody, v odlišném přístupu k demokracii a vlastnictví.<sup>183</sup> Klasický liberalismus stál na pozici negativní svobody, opomíjel požadavek participace občanů v politickém životě a silně akcentoval nedotknutelnost soukromého vlastnictví, zatímco liberalismus sociální přijal pozitivní pojetí svobody, spojené s daleko širšími závazky státu vůči jednotlivcům, prosazoval rozšiřování a prohlubování volebního práva, demokratizaci státu a vyhlásil boj monopolnímu vlastnictví, a to ve jménu zachování svobody, již monopolismus ohrožuje.<sup>184</sup> Uvedené Gessenovo vymezení dvou typů liberalismu se zdá být adekvátní. Potvrzují to ostatně i další autoři. Americký komunitarista

---

<sup>179</sup> Гессен, *Избранное*, op. cit., s. 46–57.

<sup>180</sup> Гессен, *Избранное*, op. cit., s. 60–61.

<sup>181</sup> Струве, П. Б. *Избранные сочинения*. Москва 1999, s. 25–26.

<sup>182</sup> Гессен, *Избранное*, op. cit., s. 64.

<sup>183</sup> Валицкий, А. *Философия права русского либерализма*, op. cit., s. 512.

<sup>184</sup> Гессен, *Избранное*, op. cit., s. 74–79.

Ch. Taylor negativní svobodu, již v klasické podobě zformuloval Hobbes či Bentham, definuje jako nezávislost individua na vměšování druhých, ať už vlády, korporací či soukromých osob. To je ale podle Taylora vnitřně rozporné. Subjekt má totiž možnost jednat, jak se mu zachce, to ovšem předpokládá eliminaci vnitřních překážek, které by realizaci svobodného, libovolného jednání bránily. K tomu je nutné případné překážky nejprve identifikovat, což je zase podmíněno určitou formou sebepoznání. Při sebepoznání ale musíme brát v úvahu vlastní motivace, cíle či identitu, bez nichž nelze určit, co je *autentické*. Pokud by jednotlivec jednal na základě vnitřně heteronomních, neautentických motivů, stěží by bylo možné hovořit o skutečně svobodném jednání. Identifikace autenticity je však bytostně interpersonální, vyžaduje existenci sociálního kontextu, což je v rozporu s atomismem, na němž je koncept negativní svobody založen. Proto je zapotřebí pozitivního pojetí svobody, které předpokládá řízení vlastního života v souladu s určitým obecným pravidlem uvnitř konkrétní společnosti.<sup>185</sup> Na Novgorodcevově příkladu jsme mohli pozorovat právě toto úsilí o překonání atomismu a negativní svobody, smíření jednotlivce a společnosti a nalezení obecného pravidla v podobě práva založeného na kantovském kategorickém imperativu.

Chceme-li pochopit vztah klasického liberalismu a demokracie, můžeme se obrátit ke slavnému textu *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes (O antické svobodě ve srovnání se svobodou moderní)* B. Constanta. V něm autor zdařile postihl rozdíl mezi svobodou starořeckých *polis* a moderního liberálního státu. Zatímco antické pojetí spočívalo v přímé účasti na zcela suverénní politické moci, která nerozlišovala mezi veřejnou a soukromou sférou, moderní pojetí se zakládá na uznání individuálních práv a svobod. „Cílem antických národů bylo, aby se všichni občané téže vlasti podíleli na společné moci; toto podílení se na moci nazývaly svobodou. Cílem moderních národů je zabezpečení soukromých požitků; svobodou pak jmenují instituční záruky těchto požitků,“ uvádí Constant.<sup>186</sup> Bylo by proto snad možné říci, že antická svoboda byla *demokracií*, zatímco moderní svoboda *liberalismem*. F. Zakaria v tomto smyslu hovoří o *ústavním liberalismu*, který s demokracií není nutně spjat. Jeho cílem historicky bylo zajistit individuální práva a svobody, v první řadě právo na život a majetek, respektive svobodu vyznání a projevu, a to prostřednictvím rovnosti před zákonem, dělby moci, sekularizace státu a kontroly vlády (nikoli ovšem lidové

---

<sup>185</sup> Viz Taylor, *Omyl negativní svobody*. In: *Filosofický časopis*, op. cit., s. 795–814.

<sup>186</sup> Constant, B. *O antické svobodě ve srovnání se svobodou moderní*. Přel. H. Dohnálková. In: *Reflexe*, 30, 2006, s. 87.



participace na výkonu moci).<sup>187</sup> Narážíme zde opět na rozpor mezi nároky svobody a rovnosti, demokracie a liberalismu, s nímž se snažil vyrovnat i Novgorodcev. Ten už ale včlenil princip demokratismu do svého liberálního světonázoru, takže si nedokázal představit liberální právní stát bez všeobecného a rovného volebního práva a neomezeného přístupu jednotlivců k podílu na politické moci. Společně s tím připouštěl omezení principu nedotknutelnosti vlastnictví v případě kolize s právem na důstojnou lidskou existenci.

Sociální liberalismus podle Gessena už nepojímá společnost *čistě* mechanicky jako prostý souhrn jednotlivců, kde se role státu omezuje na řešení konfliktů mezi jednotlivci. Sociálnímu liberalismu jde do určité míry o hledání a vytváření jednoty, která by formovala obecnou vůli. Formování takové jednoty a takové obecné vůle je však úkolem bez konce, permanentním procesem, v němž se neustále ustavují nové kompromisy a rovnováha prostřednictvím nadtřídního státu. Gessen odmítá rousseauovský koncept obecné vůle jako objektivně existující entity a dává přednost její reformulaci do podoby regulativní ideje, normativního faktu, který však není nikdy zcela hotov. Rozvinul tak to, co bylo možné u Novgorodceva najít jen v náznacích. Gessen nehovoří o odhalování či nalézání obecné vůle, nýbrž o jejím vytváření, přičemž toto vytváření se podřizuje suverenitě práva (*Rechtssouveränität* holandského právního teoretika Krabbeho), jemuž musela postoupit své místo suverenita lidu.<sup>188</sup> Právo je v Gessenově interpretaci sociálního liberalismu nejvyšší hodnotou. Podřizena jsou mu veškerá ostatní dobra včetně materiálního zajištění občanů. To jej váže ke svému liberálnímu předchůdci a zásadně odlišuje od toho, co O. Spengler nazval *pruským socialismem*, či od kontinentálního konzervatismu 19. století, který ve jménu státu, náboženství, případně materiálního zajištění obyvatelstva relativizoval význam individuální svobody a práva.<sup>189</sup> Zdá se tedy, že dělící linii mezi liberalismem a neliberálními proudy (ať už konzervatismem, či socialismem) vytváří postoj k právu. Zásadní otázkou v tomto smyslu je, zda je právo jen jedním ze sociálních dober, anebo dobrem nejvyšším, jinými slovy, zda je právo nástrojem realizace jiných hodnot a principů, jiných dober, anebo stojí nad nimi, zda je uznána suverenita práva, nebo není.

Navzdory celé řadě pozitivních momentů Gessen v sociálním liberalismu nalézá i nedostatky. Týkají se především tří oblastí: vlastnictví, demokracie a ekonomiky. Spojuje je ale jeden společný problém, a sice neschopnost úplného překonání mechanického, formálního přístupu ke společnosti, což se projevovalo i u Novgorodceva. Ten se proto negativně staví

---

<sup>187</sup> Zakaria, F. *Budoucnost svobody*. Přel. J. Veis. Praha 2004, s. 22 a 25.

<sup>188</sup> Гессен, *Избранное*, op. cit., s. 91 a 93.

<sup>189</sup> Ibid., s. 87.

k programu socializace vlastnictví a brání čistě individualistický princip v ekonomických vztazích a vlastnictví, s nímž je nerozlučně spjat koncept konkurence. Podle Gessena však socializace vůbec nemusí a ani by neměla znamenat zestátnění (jako v případě marxismu), nýbrž pluralizaci vlastnických forem a podporu kolektivních subjektů, které nejsou pouhým sdružením jednotlivců s jejich egoistickými zájmy, ale organizací založenou na určitém nadindividuálním zájmu, jejíž členové jsou spojeni primárně společnou službou danému principu a společnou sociální funkcí. Autor se při tom odvolává na rozvoj církevních a osvětových organizací, univerzit, družstev či odborů, které jakožto kolektivní subjekty usilují o právní i ekonomické uznání.<sup>190</sup> V emancipaci kolektivních subjektů spatřuje náznak „nového středověku“ (o něm podrobněji níže).<sup>191</sup>

Příliš formalisticky sociální liberalismus přistupuje také k demokracii. Na rozdíl od svého klasického předchůdce sice jednoznačně podporuje demokratizační procesy, zaměřuje se ale zejména na prosté rozšiřování politických práv, přičemž kolektivní zájmy stále chápe jako agregát zájmů individuálních. Ty jsou vyjadřovány prostřednictvím politických stran či různých zájmových skupin založených vždy opět jen na individualistickém principu. I v politice by proto podle Gessena měl být dán prostor kolektivním subjektům. Za dobrý nápad považuje návrh předního francouzského juristy L. Duguity na reformu parlamentů, které by se napříště měly skládat z komory sestavované na individuálním základě, jak je běžné v liberálním právním státu, a z komory složené na základě kolektivním. Volební právo by tak nebylo udělováno pouze jednotlivcům, ale i kolektivním subjektům. Podobné úvahy nebyly ve své době ničím ojedinělým, jak kromě zmíněného Duguity dokládá příklad konzervativního rakouského ekonoma, sociologa a filosofa O. Spanna, novokantovce P. Natorpa, výmarského ministra zahraničí W. Rathenaua či prvního labouristického premiéra J. R. MacDonalda.<sup>192</sup> Podporou kolektivních forem vlastnictví a organizace společně se zakotvením kolektivních subjektů v politickém systému se ruský autor snaží vytvořit podmínky pro sjednocení atomizované tvůrčí činnosti jednotlivců do určitého celku, což Radbruch v práci *Kulturlehre des Sozialismus (Kulturní nauka socialismu)* z roku 1922 označil za cíl socialismu.<sup>193</sup> Gessen touto cestou usiluje o propojení individualismu a kolektivismu, svobody jednotlivce a zájmů společnosti. Třebaže Novgorodcev usiloval o

---

<sup>190</sup> Určitou analogii je možné spatřovat ve formulaci kolektivních lidských práv, která se ovšem nezdá dostávat do konfliktu s právy individuálními. Podle mého názoru ale nelze říci, že by individuální práva měla nutně přednost před kolektivními.

<sup>191</sup> Гессен, *Избранное*, op. cit., s. 101–105.

<sup>192</sup> Ibid., s. 108–111.

<sup>193</sup> Ibid., s. 113–114.

totéž, ukazuje se, že Gessen se odvážil jít o poznání dál. První ze jmenovaných se totiž omezil na přiznání významu společnosti a státu pro rozvoj jednotlivce a přisouzení určitých povinností a závazků státu ve vztahu k jednotlivcům.<sup>194</sup> Rozhodně se nevyslovoval pro socializaci vlastnictví a ekonomiky či oslabení individualistických principů v politice. Gessen ovšem poněkud paradoxně chápe socializaci vlastnictví jako jeho individualizaci, neboť pluralita forem má umožnit bližší a tvořivější vztah mezi člověkem a věcí, který je v kapitalismu narušen a deformován odcizením. Socializace vlastnictví v důsledku vytvoří cestu k ustavení *ekonomiky pro spotřebitele* (*потребительное хозяйство*), jež by nebyla založena na egoistickém imperativu maximalizace zisku a produkce. Vzhledem k tomu, že Gessen odmítá marxistické řešení problému, jež by znamenalo revoluční transformaci výrobních vztahů a radikální diskontinuitu, obrací se k roli vědomí. Nově nastavená ekonomika se podle něho neobejde bez proměny psychologie lidí, kterou v současnosti výrazně ovlivňuje logika kapitalismu. Podobně jako teoretik gildového socialismu A. Penty či teolog a filosof P. Tillich nevylučuje, že k tomu bude zapotřebí náboženského obratu.<sup>195</sup> Takové tvrzení ostatně není příliš překvapivé, srovnáme-li je s důraznou obhajobou přirozeného práva či proklamovanou nutností založit společnost na „objektivních“ hodnotách a principech, které bohužel blíže nespecifikuje.<sup>196</sup>

### 3.2.3. Krize marxismu

Pro řadu ruských myslitelů včetně Gessena je velkým tématem kritika atomistického, mechanického, respektive formalistického přístupu k člověku, společnosti, státu i právu. Z toho důvodu už slavjanofilové 19. století kritizovali západní model společnosti a moderní liberální stát. Využijeme-li typologie německého sociologa F. Tönniese, slavjanofilové hájili organickou *Gemeinschaft* (společenství, pospolitost) proti atomistické *Gesellschaft* (společnost).<sup>197</sup> Organická pospolitost byla ideálem konzervativního, ale často i socialistického tábora. Předpokládá existenci nadindividuálních zájmů a principů,

---

<sup>194</sup> Viz kapitolu 2.1.4. této práce.

<sup>195</sup> Гессен, *Избранное*, op. cit., s. 118–119.

<sup>196</sup> Gessen byl rozhodným odpůrcem relativismu, zároveň se ale chtěl vyhnout vědeckému i morálnímu dogmatismu. Převzal Diltheyho interpretaci konceptu světonázoru (*Weltanschauung*) jakožto předvědomého, ateoretického vědomí jednoty světa a vztahu k němu a prostřednictvím filosofického poznání ukotveného v konkrétním životě usiloval o hledání objektivních pravd. Валицкий, *Философия права русского либерализма*, op. cit., s. 500. Paradoxní, poněkud feuerbachovský postoj zaujímá k Bohu. Soudí sice, že existuje, nikoli ovšem jako Stvořitel člověka, nýbrž jako stvoření člověka samého, které lidem přineslo nesmírné obohacení. Ibid., s. 508.

<sup>197</sup> Ibid., s. 54.

Gessenovými slovy objektivních hodnot, na nichž se konkrétní *Gemeinschaft* zakládá. Viděli jsme, že ruský filosof z těchto pozic kritizuje liberalismus, v poněkud menší míře též socialismus liberální, ale totéž vytýká i marxismu. Marxistický třídní přístup údajně reprodukuje atomistický individualismus, neboť společnost mechanicky rozděluje na třídy, které sice představují kolektivní entity, ale svou podstatou jsou analogií atomizovaných jednotlivců v liberalismu. Podle „ortodoxního“ marxismu neexistuje žádný společný zájem, žádné nadtřídní hodnoty, a tudíž ani nadtřídní stát a právo.<sup>198</sup> Formalisticky pojaté třídní hledisko je úzce spojeno s ekonomickým determinismem, který vedl k přesvědčení o tom, že k vybudování nové socialistické společnosti postačí revoluční přeměna základny prostřednictvím zestátnění výrobních prostředků. Gessen ale namítá, že zestátněním lze dosáhnout jedině likvidace vlastnictví jako takového, nikoli její vnitřní transformace a socializace. Domnívá se proto, že zestátnění nutně vede k tomu, co se v Sovětském Rusku začalo označovat jako *válečný komunismus*, který je spojen s takovými průvodními jevy, jako je autoritativní redistribuce, pracovní povinnost či spotřebitelské rovnostářství. Marxismus zestátněním výrobních prostředků a likvidací soukromého vlastnictví usiluje o odstranění třídních antagonismů a nastolení rovnosti. To je podle Gessena omyl, poněvadž koncept zestátnění rovnost nevytváří, ale naopak ji už předpokládá, protože pojímá jednotlivé třídy jako strukturně homogenní a navzájem zaměnitelné podle momentální pozice ve výrobních vztazích. Taková představa je však projevem stále téhož formalismu, ekonomismu a atomismu. Zestátnění nadto neřeší ani problém vykořisťování, protože pouze vede k záměně jednoho neomezeného vlastníka druhým, k nahrazení kapitalisty státem. Místo toho je nutné omezit institut vlastnictví a podřídíť jej principům práva.<sup>199</sup> Ve srovnání s Kist'akovským je Gessen poněkud skeptičtější k roli státu v ekonomice. Ačkoli se oba vyslovují pro socializaci výrobních prostředků při současném zachování soukromého vlastnictví a soukromého práva, tím, že Kist'akovskij z výrobních prostředků činí veřejnoprávní institut, dává je fakticky do rukou státu, zatímco Gessen, jak uvidíme níže, počítá s výlučnou pravomocí gild, nikoli státu.<sup>200</sup>

Socialismus se tedy musí oprostít od formalistického pojetí společnosti, vzdát se konceptu sociální revoluce a uznat hodnotu státu a práva. Zbaví-li se negativního postoje k soukromému vlastnictví, ambice zcela racionalizovat ekonomiku a odmítne-li princip ekonomického rovnostářství, přestane být utopickou ideologií. Stane se z něj pozitivní

---

<sup>198</sup> Гессен, *Избранное*, op. cit., s. 156.

<sup>199</sup> Ibid., s. 167–176

<sup>200</sup> Сгoв. Кист'аковскій, *Философия и социология права*, op. cit., s. 337–339.

program, v jehož jádru bude ležet idea práva na důstojnou existenci. Tím také dojde ke smíření a sblížení sociálního liberalismu a socialismu.<sup>201</sup> Propojení obou proudů, k němuž v průběhu 20. století v západní politické praxi skutečně došlo, připouštěl i odpůrce socialismu Novgorodcev, a to za předpokladu, že se liberalismus vzdá formálního pojetí svobody a socialismus akceptuje stávající socioekonomický řád, založený na individualismu. V takovém případě by se mohl stát konstruktivní silou prosazující sociální reformy v rámci právního státu.<sup>202</sup> V podobném duchu hovořil P. B. Struve, který prodělal zajímavý myšlenkový vývoj od tzv. legálního marxismu, revizionistického socialismu přes sociální liberalismus k liberálnímu nacionalismu a konzervatismu.<sup>203</sup> V době po první ruské revoluci, kdy působil v kadetské straně, byl přesvědčen, že mezi liberalismem a socialismem nemusí být rozpor, je-li liberální individualistický princip propojen s demokratismem a imperativem společných, nadindividuálních a nadtřídní zájmů a hodnot.<sup>204</sup> Podobně jako Gessen Struve zdůrazňoval nutnost odvržení sociální revoluce i diktatury proletariátu. Hluboká sociální transformace, o níž socialismus usiluje, totiž vyžaduje dlouhodobý, evoluční proces přestavby, nikoli jednorázovou, byť sebevíce radikální akci.<sup>205</sup>

Pozitivní posun v tomto smyslu představoval reformistický, demokratický socialismus, který rehabilitoval stát a právo, zavrhl mýtus sociální revoluce a uznal demokratický stát jako prostředek budování socialismu. Gessen ale upozorňuje, že se reformovaný socialismus zdaleka nezbavil relikvů ortodoxního marxismu. Důvodem přijetí demokracie totiž bylo přesvědčení, že vzhledem k početnosti proletariátu automaticky dojde k převzetí moci dělnickou třídou. Jsme tak svědky stále téhož formalismu. Reformismus trvá na programu zestátnění výrobních prostředků, jen se odsouvá jeho provedení. Podle Gessena proto není novou teorií socialismu, po které on sám volá, ale jen nedůslednou modifikací ortodoxního marxismu vynucenou zjevným narůstáním rozporů mezi teorií a praxí.<sup>206</sup> Sílicí rozpory uvnitř marxismu a socialistického hnutí skutečně vyvolaly krizi. E. Laclau a Ch. Mouffe v ní identifikují dva hlavní momenty: uznání komplexnosti a odolnosti kapitalistické formace a roztržetost pozic těch sociálních aktérů, které by vzhledem ke své pozici ve výrobních vztazích měli být jednotní.<sup>207</sup> Autoři v podstatě narážejí na to, co tematizoval už Gessen, když

---

<sup>201</sup> Гессен, *Избранное*, op. cit., s. 121 a 178.

<sup>202</sup> Новгородцев, *Об общественном идеале*, op. cit., s. 515.

<sup>203</sup> Колеров, М. А. *Предисловие*. In: Струве, *Избранные сочинения*, op. cit., s. 4.

<sup>204</sup> Ibid., s. 48.

<sup>205</sup> Струве, П. Б. *Patriotica. Политика, культура, религия, социализм*. Москва 1997, s. 422.

<sup>206</sup> Гессен, *Избранное*, op. cit., s. 200–205.

<sup>207</sup> Laclau, E., Mouffe, Ch. *Hegemonie a socialistická strategie: za radikálně demokratickou politiku*. Přel. R. Převrátil. Praha 2014, s. 40.

hovořil o neudržitelnosti mechanického pojetí společnosti a sociálních aktérů a když poukazoval na význam vědomí, které není pouhou reflexí společenského bytí, jak učil ortodoxní marxismus. Rostoucí nesoulad mezi socialistickou teorií, proklamovanými cíli a faktickým stavem nakonec vedl k přiznání autonomie politična, jež bylo vyvázáno z „objektivních“, deterministických zákonů ekonomické základny.<sup>208</sup> Autonomizace politična implikuje autonomii státu a práva, které v důsledku toho přestávají být pouhými nástroji třídního panství a útlaku. Krize uvnitř marxismu tak otevřela cestu jeho reformulacím, jež se začínají blížit Gessenově koncepci právního socialismu, ovlivněné novokantovstvím. V něm je postulována autonomie etiky a normativity společně s autonomií jednotlivců. K oživení kantovských motivů došlo i u hlavního představitele revizionismu E. Bernsteina, který ve jménu autonomie etického subjektu odmítl marxistický determinismus.<sup>209</sup> Bernstein podle Gessena přestává vnímat socialismus jako specifický socioekonomický model. Místo toho se stává hodnotovým systémem, axiologií založenou na konceptu osoby a společnosti v kantovském smyslu, na principu individuální autonomie, osvobození člověka od vnějšího donucení, univerzální sociální spravedlnosti, lidské důstojnosti a reálné, nikoli pouze formální rovnoprávnosti na pozadí konkrétní pospolitosti (*Gemeinschaft*).<sup>210</sup> T. G. Masaryk, který na sklonku 19. století jako jeden z prvních začal hovořit o krizi marxismu, se domníval, že marxismus selhává právě proto, že zcela pomíjí roli vědomí a subjektivismu, což nutně vede k amoralismu. Socialismus je podle jeho názoru možné odůvodnit nikoli jako dějinnou nutnost danou zákonitým vývojem výrobních vztahů, nýbrž pouze eticky.<sup>211</sup> O to Gessen svým právním socialismem usiloval.

### 3.2.4. Lidská práva z hlediska evoluce

Gessen je autorem ještě jednoho přehlíženého textu, který má přitom výraznou mezinárodní dimenzi. V době, kdy probíhala práce na Všeobecné deklaraci lidských práv, pověřila Ekonomická a sociální rada OSN UNESCO úkolem, aby oslovilo přední světové intelektuály a nabídlo jim účast v projektu, jehož cílem bylo teoretické a filosofické

---

<sup>208</sup> Ibid., s. 48.

<sup>209</sup> Ibid., s. 59.

<sup>210</sup> Гессен, *Избранное*, op. cit., s. 205.

<sup>211</sup> Masaryk, T. G. *Rusko a Evropa: studie o duchovních proudech v Rusku*. 2. sv. Praha 1996, s. 260–261.

zdůvodnění lidských práv.<sup>212</sup> Výsledkem je kolektivní sborník, do něhož přispěly takové osobnosti jako E. H. Carr, B. Croce, M. Gándhí, A. Huxley, H. Laski, J. Maritain či P. Teilhard de Chardin. Figuruje však mezi nimi i Gessen se svým článkem *The Rights of Man in Liberalism, Socialism and Communism* (*Práva člověka v liberalismu, socialismu a komunismu*). Maritain v předmluvě ke sborníku konstatoval, že hlavní dělicí linií v přístupu jednotlivých autorů k lidským právům je to, zda je vyvozují z přirozeného práva, či nikoli.<sup>213</sup> Vzhledem k dosavadnímu výkladu je zřejmé, k jakému táboru patřil ruský filosof.

Gessen svou analýzu konceptu lidských práv klade do souvislosti s vývojem právního státu, jejž rozděluje do čtyř fází: absolutistické, liberální, demokratické a socialistické. Předkládá také možnou interpretaci komunistického pojetí lidských práv. Zárodky právního státu a lidských práv přinesl už novověký absolutistický stát. Garantoval totiž platnost právního řádu společně s právem na spravedlivý soudní proces. Odmítal však zajištění individuálních práv a svobod, které přinesl až liberalismus. Negativní pojetí svobody bylo liberály vnímáno jako adekvátní reakce na nedostatky absolutismu. Podobně jako Struve spojuje Gessen liberální koncepci lidských práv s náboženskými kořeny.<sup>214</sup> Liberalismus postuluje lidská práva jako nezcizitelná, protože vyplývají z lidské přirozenosti, která existuje nezávisle na společnosti i státu. Přirozenoprávní pojetí představuje racionalistickou interpretaci starší křesťanské antropologie. Problémem liberalismu ve své klasické podobě ale bylo, že příliš nestranil demokratizaci společnosti, když odmítl právo na participaci na politické moci. Tento požadavek prý obsahuje až demokratické pojetí lidských práv.<sup>215</sup> Kromě toho doplňuje negativní svobody pozitivními, která zavazují společnost k zajištění a podpoře rozvoje jejích členů.<sup>216</sup> Socialismus v té míře, v jaké zastává pozitivní vztah ke státu a právu, zase doplňuje občanská a politická práva první generace právy ekonomickými.<sup>217</sup> Těmi

---

<sup>212</sup> Problémem deklarace totiž bylo a je, že předkládá taxativní výčet práv, aniž se snaží o jejich ospravedlnění. Přirozenoprávní pojetí v deklaraci obsažených práv si však teoretické zdůvodnění přímo žádá.

<sup>213</sup> Maritain, J. *Introduction*. In: *Human Rights. Comments and Interpretations*. Edited by UNESCO. Paris 1948, s. V.

<sup>214</sup> Struve spatřuje počátek moderních lidských práv v náboženských bojích reformace. Струве, *Избранные сочинения*, op. cit., s. 25 a 27.

<sup>215</sup> Gessenovu klasifikaci právních států a pojetí lidských práv nepovažuji za zcela šťastnou, protože hovořit o demokracii ve smyslu filosofie, respektive ideologie rovnocenné liberalismu či socialismu je dosti sporné. Demokracie je spíše formou vlády, metodou výběru vládců než celistvým světonázorem a lze ji do větší či menší míry kombinovat s různými ideologiemi. Proto bych obsah, který Gessen vkládá do demokratického pojetí lidských práv, rozdělil mezi liberalismus a socialismus.

<sup>216</sup> Hessen, *The Rights of Man in Liberalism, Socialism and Communism*. In: *Human Rights. Comments and Interpretations*, op. cit., s. 101–103.

<sup>217</sup> Ta jsou společně se sociálními a kulturními zpravidla označována za lidská práva druhé generace a jako taková začala být prosazována až po druhé světové válce. Do třetí generace mohou být zařazována práva na ochranu spotřebitele, právo ke svobodnému přístupu k informacím apod. Rovněž k nim lze připojit práva kolektivního charakteru, jako je právo na sebeurčení či práva spojená s etnickými a jinými menšinami.

rozumí především garanci svobody *od* vykořisťování. Gessen ale ekonomická práva definuje spíše jako právo na to, aby s člověkem nebylo zacházeno jako s pouhým zbožím, které je v zásadě variantou kantovského kategorického imperativu. Toho může být podle autora dosaženo pomocí sociálních opatření, jež by zajistila spravedlivé odměňování, adekvátní ceny produktů, dostatek volného času, bezpečné pracovní podmínky, důstojné bydlení, rovnost mezd mezi muži a ženami apod. Gessen tak pokračuje ve zpřesňování a prohlubování Solovjovova konceptu práva na důstojnou existenci.<sup>218</sup> Připouští rovněž právo zaměstnanců na kontrolu vedení a hospodaření podniku a právo spotřebitelů na kontrolu obchodní a hospodářské politiky státu, vyslovuje se však proti podnikové demokracii, když odmítá právo zaměstnanců volit vedení podniku.<sup>219</sup> Nabízí se otázka, proč na jedné straně kritizuje liberální přístup k právnímu státu jako nedostatečně demokratický a na straně druhé odmítá rozšiřování demokratických principů na oblast ekonomiky. Odpověď nám autor nedává.

Socialistickou koncepci lidských práv Gessen rozlišuje od koncepce, již označuje jako „relativní komunismus“. Ten na rozdíl od komunismu pojatého v ortodoxně marxistickém duchu umožňuje realizaci lidských práv. Relativní komunismus usiluje o garanci nezbytných potřeb všech členů společnosti. Zatímco socialismu jde v první řadě o zajištění pracovních míst, spravedlivého ohodnocení a zajištění těch, kteří pracovat nemohou, komunismus chce zajistit potřeby lidí bez ohledu na jejich pracovní výkon podle principu „každý podle svých schopností, každému podle jeho potřeb“. Socialismus akceptuje existenci tržních mechanismů, komunismus naopak volá po jejich likvidaci a nahrazení peněz naturálními dávkami, což autor vnímá jako omezení spotřební svobody. Komunismus tedy usiluje o plánovitou distribuci komodit a služeb a jejich vynětí z tržních procesů. Přestože je komunistická doktrína jako celek namířena proti konceptu lidských práv a individuálních svobod, ve své relativní interpretaci podle Gessena představuje vhodný doplněk liberálního socialismu. Komunistický přístup v tomto smyslu se uplatňoval již v minulosti a uplatňuje se i v rámci liberálního právního řádu. Autor uvádí příklad zpřístupnění komunikací pro všechny prostřednictvím zrušení mýtného. Uplatnění komunistického přístupu Gessen považuje za přijatelné do té míry, do jaké není výrazněji narušován princip svobody spotřeby.<sup>220</sup>

---

Jednotlivec v nich nebývá chápán jako izolovaná jednotka, ale naopak jako neoddělitelná součást daného kolektivu, ať už rodiny, etnika, národa či jinak definovaného společenství. Kolektivní práva se častěji prosazují v nezápádním světě. Viz např. Pavlíček, V., Hoffmanová, H. a kol. *Občanská a lidská práva v současné době*. Praha 2014, s. 127.

<sup>218</sup> Srov. např. se Соловьев, *Оправдание добра*, op. cit., s. 308.

<sup>219</sup> Hessen, *The Rights of Man in Liberalism, Socialism and Communism*. In: *Human Rights. Comments and Interpretations*, op. cit., s. 110–114.

<sup>220</sup> Ibid., s. 115–116.



Od filosofického zkoumání lidských práv následně přechází k analýze sovětské praxe. Protože toto téma překračuje zaměření naší práce, zmíníme jen nejzákladnější teze. Jsou totiž zajímavým svědectvím autorova intelektuálního vývoje. Politika sovětského státu pod Stalinovým vedením se prý zbavovala utopických rysů marxistické ideologie a prokázala, že představa odumírání státu a práva či úplné likvidace trhu není realistická. Koncept socialismu v jedné zemi považuje za radikální rozchod s předchozím komunistickým myšlením. Na Stalinově politice 30. let oceňuje zavádění tržních prvků, konsolidaci právního řádu, jež vyvrcholila přijetím ústavy v roce 1937, a návrat k tradicím a „univerzálním“ hodnotám. Sovětský marxismus tak má překonávat jednostranné třídní hledisko a přiznávat platnost nadtřídních, všelidských zájmů a principů.<sup>221</sup> Jen euforie ze sovětských úspěchů za druhé světové války a porážky nacionálněsocialistického Německa mohla Gessena vést k tak jednostrannému hodnocení stalinismu a poněkud bizarnímu závěru, že se Sovětský svaz díky němu vrací k hodnotám západního civilizačního okruhu. Zarážející je, že rehabilitaci trhu a práva spojuje výhradně se Stalinem a zcela opomíjí leninskou Novou ekonomickou politiku či polemiky o politické linii v hospodářství prvních let Stalinovy vlády. V jakém kontrastu je to s pozdějším pohledem M. S. Gorbačova, který usiloval o vnesení liberálních prvků do socialismu ve jménu pozdního Lenina.<sup>222</sup> Gessen by byl asi překvapen, jak podobná jeho právnímu socialismu byla koncepce prvního sovětského prezidenta a jak odlišná byla ve skutečnosti stalinská interpretace marxismu.

### 3.2.5. Od gildového socialismu k funkcionálnímu federalismu

V úvodu kapitoly bylo řečeno, že při formulaci své koncepce byl ruský filosof výrazně ovlivněn ve své době populárním britským gildovým socialismem. Vzhledem k míře vlivu jej k tomuto proudu socialistického myšlení lze přiřadit. To ostatně činili i někteří jeho současníci, kupříkladu Gurvič.<sup>223</sup> Výklad Gessenova pojetí socialismu bude rozdělen do tří tematických okruhů: právo, stát a ekonomika. Význam práva pro společnost byl ze strany socialistického hnutí dlouhou dobu podceňován. Institut práva byl zpravidla ztotožňován se zájmy buržoazie a pozitivisticky pojímán jako funkce státu. K rehabilitaci práva začalo

---

<sup>221</sup> Ibid., s. 123–130.

<sup>222</sup> Viz Горбачев, М. С. *Перестройка и новое мышление для нашей страны и для всего мира*. Москва 1987, s. 20.

<sup>223</sup> Viz Гурвич, Г. Д. *Собственность и социализм. По поводу социалистической конструкции* С. И. Гессена. In: *Современные записки*, 38, 1929, s. 508–520.

docházet mimo ortodoxní marxismus. Gessen už počítá nejen s autonomií práva ve vztahu k ekonomice, ale přímo se suverenitou práva. Vnesení liberálních prvků do socialismu zahrnovalo i uznání nedotknutelnosti a absolutní hodnoty jednotlivce, jež má metaprávní charakter.<sup>224</sup> Význam osoby je dán před společností a nezávisle na ní, což představuje výrazný přirozenoprávní moment Gessenovy teorie. Osoba v ní není konstruována jednorozměrně, jako jednolitý, koherentní, bezrozporný, zcela racionální subjekt s transparentní identitou a jasnou příslušností k celku, nýbrž jako subjekt dynamický, do jisté míry rozostřený, ne zcela ukotvený v sociálním prostředí, a především propojený s různými sociálními celky s odlišnou identitou, odlišnými zájmy, cíli a nároky. Podobně jako v případě Novgorodcevova konceptu osoby nelze sice hovořit o deesencializaci lidského subjektu bez vlastního objektivního ontologického statusu, v každém případě už ale oba myslitelé dokázali překonat pojetí individua charakteristické pro osvícenství.<sup>225</sup> Příslušnost člověka k různým celkům, a tudíž kombinace různých loajalit Gessen nevnímá jako problém. Prohlubuje naopak individuální svobodu, protože žádná sociální entita není objektivně schopna činit si nárok na absolutní loajalitu a podřízenost, a to prostě proto, že nedokáže reprezentovat veškeré zájmy a uspokojovat veškeré potřeby jednotlivce.

Tato skutečnost na celospolečenské úrovni vyžaduje autonomizaci společenských organizací, jejich nezávislost na státu, rozpuštění suverenity a pluralizaci právních řádů, které by ve vymezených hranicích adekvátně regulovaly společenské vztahy podle potřeb a zájmů subjektů pohybujících se v dané sféře.<sup>226</sup> Tvorba práva přestává být výsadní pravomocí státu a svěřuje se jednotlivým autonomním, kolektivním subjektům (gildám). V tom okamžiku začíná transformace státního práva v právo společenské (*социальное право*), které spontánně vyrůstá z interakce aktérů, jejich potřeb a zájmů.<sup>227</sup> Státu připravenému o suverenitu a výsadní pravomoc tvořit právo by zůstala významná role koordinátora zplnomocňujícího jednotlivé sociální svazy k plnění určité objektivní funkce s garancí samostatného výkonu svěřené činnosti. Státu by byla zčásti ponechána administrativní a legislativní funkce, především by však plnil úlohu nejvyšší soudní instance analogickou ústavním soudům v liberálním právním státě. Klasickou dělbu moci v moderním státě, zformulovanou Montesquieauem, gildový

---

<sup>224</sup> Гессен, *Избранное*, op. cit., s. 252.

<sup>225</sup> Srov. s kapitolou 2.1.3. této práce.

<sup>226</sup> Гессен, *Избранное*, op. cit., s. 237–238 a 252.

<sup>227</sup> Ibid., s. 249. Domnívám se, že společenské právo lze charakterizovat i takto: V procesu sociální interakce se vytvářejí a ustavují normy vzájemného chování, pravidla činnosti a vztahů mezi členy. Takové společenské právo proto vyplývá z funkcionálního účelu konkrétní interakce a objektivizuje příslušnou funkci společně s hodnotami vyznávanými aktéry. Eliminace individualistických prvků, implikujících nerovnost, subordinaci, sílu, ze společenského práva v praxi konkrétní funkcionální pospolitosti je pak realizací socialismu.

socialismus nahrazuje dělbou *funkcionální* vydělující moc ekonomickou (gildy) a politickou, přičemž obě moci v rámci své jurisdikce spojují legislativu a exekutivu.<sup>228</sup> Gessen takový systém nazývá *funkcionální federalismus*.<sup>229</sup>

Nebudu zde posuzovat míru utopičnosti nastíněného projektu, avšak je třeba poukázat alespoň na jeden zásadní problém této teorie. Rozpouštění absolutní suverenity novověkého národního státu a její přenos na nadnárodní úroveň je faktem a současně výzvou, které státy od minulého století čelí. Už samotný tento proces je bolestný a rozporuplný, neboť vyvolává oprávněné otázky ohledně legitimacy. Globalizační proces vyvíjí značný tlak na stát vestfálského typu a zároveň s sebou přináší rostoucí moc nadnárodních korporací. Národní stát tak čelí hned dvojímu silnému vnějšímu tlaku, k němuž se přidávají s ním spojené vnitřní otřesy. Za tohoto stavu, který je dán logikou vývoje globálního kapitalismu, je stěží představitelné zahájit proces dekonstrukce státu a *funkcionální* federalizace, jak navrhuje Gessen. Takový proces by totiž znamenal definitivní kapitulaci před partikulárními zájmy nadnárodních korporací a nejspíš by vedl k završení kolonizace veřejného sektoru soukromým zájmem.<sup>230</sup> Vzhledem k dobové zkušenosti se sovětským totalitarismem lze pochopit obavy ze všemocnosti státu a pohlcení společnosti státem. Svět po skončení studené války však ukazuje spíše opačný problém – rozpad a oslabování státu, který mnohdy není schopen zabezpečit ani elementární potřeby obyvatelstva.<sup>231</sup> Ukazuje se, že v epoše globálního kapitalismu není hrozbou stát, nýbrž korporace a jiné nestátní entity.<sup>232</sup> Proto výzvy k „rozparcelování“ státu nemohou znít přesvědčivě.

Lépe si stojí autorovo pojetí socialistické ekonomiky. Gessen si všímá paradoxního jevu, že zatímco je formálně uznáváno postavení státu jakožto suveréna, faktickým hegemonem je nikoli stát, nýbrž ekonomika.<sup>233</sup> V předkapitalistických společnostech hrála ekonomika pouze služebnou, sekundární roli a byla pevně zasazena do sociálního, kulturního a duchovního rámce. Principy jejího fungování se omezovaly na oblast ekonomické činnosti a nepronikaly za její hranice. Nástup kapitalismu tento stav začal výrazně měnit. Logika trhu postupně kolonizovala celý prostor života společnosti a podřizovala jej „objektivním“

---

<sup>228</sup> Ibid., s. 239 a 264.

<sup>229</sup> Ibid., s. 266.

<sup>230</sup> K tomuto jevu viz Keller, J. *Teorie modernizace*. Praha 2007, s. 149.

<sup>231</sup> Viz např. Kissinger, H. *Uspořádání světa. Státní zájmy, konflikty a mocenská rovnováha*. Přel. M. Pokorný. Praha 2016, s. 151–154.

<sup>232</sup> Srov. s Robinson, W. I. *Teorie globálního kapitalismu: transnacionální ekonomika a společnost v krizi*. Přel. R. Převrátíl. Praha 2009.

<sup>233</sup> Tento názor dnes sdílí řada autorů, viz Suša, O. *Globalizace v sociálních souvislostech současnosti. Diagnóza a analýza*. Praha 2010, s. 299.

ekonomickým zákonům. K. Polanyi v této souvislosti hovoří o „velké transformaci“.<sup>234</sup> Ideologické vyjádření a zdůvodnění proces expanze trhu nalezl především v klasickém liberalismu, později pak v neoliberalismu. Neoliberalismus, zásadně odlišný od nového (sociálního) liberalismu, se vrací k liberalismu klasickému a do středu zájmu staví racionálního a atomizovaného jedince plně ovládajícího své jednání i podmínky svého života. Snaží se o prosazení negativní svobody, volného trhu či privatizaci veřejného prostoru.<sup>235</sup> Gessen naopak zdůrazňuje potřebu zbavit ekonomiku výsadního postavení ve společnosti, aby se opět stala nástrojem pro uspokojování skutečných potřeb společnosti a přestala být hegemonem vnucujícím svá pravidla všem a ohrožujícím autonomii ostatních sociálních sfér a jejich principů.<sup>236</sup> Rozhodně to neznamena likvidaci trhu či ekonomiky jako takové, ale pouze narovnání vztahů mezi různými autonomními systémy společnosti. Gessen tak konstruuje model založený na rovnoprávném postavení autonomních systémů, respektive sociálních svazů (státu, právních řádů, ekonomiky a gild). Hlavní role ve formování ekonomických procesů bude náležet gildám, zplnomocněným k tvorbě hospodářského práva.<sup>237</sup> Autonomizace ekonomiky zároveň nevylučuje její zakotvení v „objektivních hodnotách“ společnosti. „Produchovnění“ ekonomické činnosti autor naopak považuje za zásadní.<sup>238</sup>

### 3.2.6. Nový středověk

Nyní zbývá už jen odpovědět na otázku, v čem Gessen spatřoval *nový středověk*. Zaprvé ve vzestupu a emancipaci kolektivních entit, jež v návaznosti na středověké organizace označuje jako gildy. Gildy nejsou pouhým sdružením jednotlivců a jejich agregovaných zájmů, nýbrž specifickou funkcionální entitou s objektivní sociální funkcí. V socialistické společnosti mají fungovat na samostatné, autonomní bázi s pravomocí tvorby práva a pravidel fungování daného ekonomického, respektive sociálního segmentu. S tím, za druhé, souvisí opuštění principu suverenity státu jakožto jediného zdroje a garanta práva na daném území, tedy pomyslný návrat ke státu předvestfálského typu. Za třetí v nutnosti negace polanyiovské „velké transformace“, podřízení ekonomiky zájmům společnosti, jejího zasazení do sociálního kontextu, jinými slovy ve zrušení hegemonie ekonomiky, typické pro kapitalistickou formaci.

---

<sup>234</sup> Polanyi, K. *Velká transformace*. Přel. J. Svoboda. Brno 2006.

<sup>235</sup> Lánský, O. *Je třeba zavrhnout liberalismus?* Praha 2015, s. 98–99.

<sup>236</sup> Гессен, *Избранное*, op. cit., s. 277–278.

<sup>237</sup> Ibid., s. 279.

<sup>238</sup> Ibid., s. 290 a 296.

„Nový středověk“ je konečně, za čtvrté, možné spatřovat v hledání „objektivního řádu“, „objektivních hodnot“, v možnosti náboženského obratu jakožto průvodního projevu či vůbec podmínky přechodu k socialismu. Náboženské obrození očekává i Struve, podle něhož bude mít podobu syntézy křesťanství a liberalismu, především pak svobody jednotlivce a jeho tvůrčí autonomie, osobní odpovědnosti a autenticky žité víry.<sup>239</sup> V tomto ohledu by s ním Gessen nejspíš mohl souhlasit. Individualismus ve smyslu uznání jedinečnosti a absolutní hodnoty každého člověka, jeho svobody a skutečné rovnosti ve vztahu k ostatním členům pospolitosti je totiž tím, co zásadně odlišuje *nový* středověk od *starého*. Proto už jednoduše nemůže být řeč o jakékoli formě romanticky zabarvené restaurace předkapitalistického řádu.

Koncept nového středověku ovšem mnohem více než Gessen proslavil Berďajev. Ve své kontroverzní knize *Новое средневековье. Размышление о судьбе России* (*Nový středověk. Úvahy o osudu Ruska a Evropy*) z roku 1924 tváří v tvář bolševismu a fašismu konstatoval, že nadchází čas nové, náboženské epochy. Osvícenství a humanismus, racionalismus a individualismus, liberalismus i demokracie budou odmítnuty ve jménu nové sakrální společnosti, která přivodí konec kapitalismu a místo něho nastolí hierarchickou, korporativistickou pospolitost. „Konec kapitalismu znamená konec novověku a počátek středověku. Grandiózní podnik novověku je třeba zbourat, protože se nepovedl,“ píše Berďajev.<sup>240</sup> Navzdory určitým shodným prvkům s Gessenovou konstrukcí se berďajevovský nový středověk nese ve zcela odlišném duchu. Zatímco Berďajev zde volá po negaci novověku, čímž upadá do utopismu, Gessen ho chce rozvíjet. Gessen usiluje o progres, Berďajev o regres. Velkou předností Gessenova přístupu je, že umožňuje kontinuitu a přinejmenším v teoretické rovině vytváří prostor pro syntézu rozmanitých prvků, liberálních, socialistických i konzervativních. Možná právě to spíše než program funkcionálního federalismu či sakrálního korporativismu je pravým příslibem nové doby.

---

<sup>239</sup> Струве, *Избранные сочинения*, op. cit., s. 97. O tom, že je křesťanství s liberalismem slučitelné, podle Struveho svědčí skutečnost, že liberalismus má křesťanské kořeny, náboženský původ. Princip svobody a autonomie je praktickým uplatněním křesťanské ideje o lidském duchu. Ve svobodě se prý projevuje metafyzická přirozenost lidského ducha jako věčné a sebeurčující se substance. Ibid., s. 38. Struve soudí, že socialismus mohl být pozitivním programem pro 20. století, kdyby vstřebal liberální principy svobody a tolerance a křesťanský princip lásky. To se však nestalo. Ibid., s. 94.

<sup>240</sup> Berďajev, N. A. *Nový středověk: úvaha o osudu Ruska a Evropy*. Přel. J. Kranát. Červený Kostelec 2004, s. 35.

### 3.3. *Funkcionální federalismus se mýlí (Georgij Gurvič a Mark Višňak)*

Gessen nebyl mezi ruskými emigranty jediný, kdo se snažil zbavit jednostrannosti liberalismu a marxismu a formulovat konstruktivnější model socialistické společnosti. O totéž usiloval významný právník teoretik a sociolog Georgij Davidovič Gurvič. Ten do ruské diskuse o socialismu vnesl koncept pospolitého vlastnictví (*соборная собственность*), který už před ním rozvíjel například německý právní teoretik O. von Gierke. Tento koncept společně s pospolitými subjekty tvořil významnou složku Gurvičovy alternativní konstrukce liberálního socialismu.

#### 3.3.1. Kdo má vlastnit výrobní prostředky?

Problém vlastnictví Gurvič považoval za stěžejní, a to i vzhledem k negativnímu postoji, který k němu v rámci socialistického hnutí panoval. Socialismus jakožto systém plánovité organizace ekonomiky, jehož cílem je odstranění nadvlády člověka nad člověkem, nemá principiálně být proti soukromému vlastnictví. To má být předmětem kritiky jen natolik, nakolik slouží jako zdroj panství a útlu. <sup>241</sup> Institut vlastnictví je zásadní při libovolném sporu o věc a jako takový nesmí být zrušen, nemá-li být podlomena pozice práva ve společnosti. Liberální pojetí individuálního vlastnictví, jež má tvořit hranici pro státní moc a obranu před ní, podle Gurviče vůbec nepostřehlo, že takovou funkci může hrát pouze v případě, že je organizováno do společné jednoty, která teprve může být pro stát reálným partnerem, respektive protiváhou. <sup>242</sup> Autor si tím připravuje půdu pro formulaci konceptu pospolitého subjektu (*соборное лицо*), jenž by měl přispět k vnitřní transformaci vlastnictví, avšak nikoli jeho odstranění. Gurvič podobně jako Gessen upozorňuje, že převedení soukromého vlastnictví výrobních prostředků z jednotlivců na stát není řešením. Soukromé vlastnictví však může sehrávat pozitivní roli jen za předpokladu, že jeho držitelé překonají egoistické zájmy a budou s ním nakládat ve prospěch celé společnosti. <sup>243</sup> Téměř úplně tak reprodukuje Solovjovovo pojetí práce a aplikuje je na vlastnictví. <sup>244</sup> Podstatou problému je vždy nahrazení čistě egoistických pohnutek vědomím služby společnosti. Jde o překonání „ducha kapitalismu“, změny psychologie, ale současně i změnu vnějších sociálních podmínek.

<sup>241</sup> Гурвич, Г. Д. *Социализм и собственность*. In: *Современные записки*, 36, 1928, s. 346.

<sup>242</sup> Ibid., s. 350.

<sup>243</sup> Ibid., s. 351 a 353.

<sup>244</sup> Srov. se Соловьев, *Оправдание добра*, op. cit., s. 304–306.

Jak již bylo zmíněno, proměnu vědomí jednotlivců někteří teoretikové gildového socialismu i Gessen sám podmiňovali náboženským obratem. Nicméně Gurvič o ničem takovém neuvažuje.

Třebaže principiálně nevystupuje proti institutu soukromého vlastnictví, upřednostňuje formu, již nazývá *vlastnictvím pospolitým*. Jeho držiteli jsou *pospolité osoby*. Vlastnictví pospolitých osob náleží všem a současně i jednotlivým členům. Vlastnictví celku se vnějškově projevuje tím, že odchod některého z členů nevede k přerozdělení majetku. Místo toho je příslušný člen finančně saturován ve výši odpovídající části, jež mu náležela. Specifická struktura pospolitého subjektu umožňuje regulaci činnosti a vztahů na základě *společenského*, nikoli soukromého či veřejného práva. Jednotlivé pospolité osoby tvoří *hospodářskou společnost* (*хозяйственное общество*), která je reálným vlastníkem výrobních prostředků i půdy, sdružujícím jak producenty, tak spotřebitele.<sup>245</sup> Gurvič polemizuje s různými přístupy k socialistickému vlastnictví prezentovanými revolučním syndikalismem či gildovým socialismem. Jeden z teoretiků posledního proudu Cole razil představu tří autonomních organizačních systémů v rámci společnosti, a sice politického (stát), gildového a spotřebitelského, kdy vlastníky výrobních prostředků jsou společně gildy a spotřebitelé. Gurvič toto schéma mírně upravuje a navrhuje strukturu složenou ze dvou složek – státu jako výhradního držitele donucovací moci a hospodářské společnosti sdružující výrobní gildy i spotřebitelská družstva jakožto jediného pospolitého vlastníka výrobních prostředků.<sup>246</sup>

Gurvič odmítá Gessenův model funkcionálního federalismu a poukazuje na to, že neřeší problém, který se Gessen snažil odstranit. V polemice s marxismem i sovětskou politikou totiž hledal způsob, jak zajistit, aby se výrobní prostředky nestaly majetkem státu. Gurvič takový záměr vítá, protože soustředění monopolu na násilí i na vlastnictví v rukou jedné organizace považuje za krajně nebezpečné. Gessen proto přichází s programem socializace jakožto pluralizace vlastnických forem, široké autonomizace dílčích sociálních systémů s jejich vlastními právními řády a podpory kolektivních subjektů (gild), založených na společenském, tedy nestátním právu. Formuluje také potřebu vnitřní transformace institutu vlastnictví a s ní spjaté vytvoření lenních vztahů mezi vlastníky (evokující představu nového středověku). Vzhledem k sociální pluralitě bude skladba vlastníků nadále různá, ovšem nad vlastnictvím každého subjektu budou stát vyšší práva druhých subjektů, z nichž budou pro jednotlivé vlastníky vyplývat určité povinnosti a závazky. V tom tkví podle Gurviče smysl

---

<sup>245</sup> Гурвич, *Социализм и собственность*. In: *Современные записки*, op. cit., s. 357–360.

<sup>246</sup> Ibid., s. 378–380.

nového systému lenních vztahů, s nímž Gessen přichází. Spatřuje v něm ale silný antiegalitářský potenciál, který je eliminován v Gurvičově konceptu pospolitého vlastnictví, v němž je rovnoprávnost a rovnost jednotlivých vlastníků zajištěna. Jestliže v Gessenově konstrukci chybí instance, která by rozhodovala případné spory o vlastnictví, pak hrozí konflikt všech proti všem, tudíž i zánik práva jako takového. V případném konfliktu by měl navrch stát, a to přinejmenším proto, že disponuje monopolem na násilí. V důsledku to znamená, že nejvyšším a jediným vlastníkem (ať už reálným, či potenciálním) je stát.<sup>247</sup> V tomto ohledu proto, jak ukazuje Gurvič, Gessenův právní socialismus selhává.

### 3.3.2. Řešení právní otázky v socialismu

V článku *Государство и социализм (Stát a socialismus)* z roku 1925, jímž polemizuje se stanovisky M. V. Višnaka, se Gurvič dotýká dalších podstatných otázek, jako je vztah mezi socialismem a státem či hledání modelu socializace, která by nebyla zestátněním. Podobně jako ostatní liberální socialisté (Kisťakovskij či Gessen) hájí význam státu a práva a snaží se o zasazení těchto institutů do socialistického rámce. Právo podle jeho názoru není funkcí státu, stát je naopak právem vázán. Mimo dosah státu leží oblast mezinárodního práva, práva autonomních sociálních organizací i práva zvykového. Zatímco stát považuje za *historickou* kategorii, právo za kategorii *metafyzickou*.<sup>248</sup> Opět se tak vynořuje přirozené právo, které je v tomto případě pokračovatelem liberální tradice uvnitř socialismu. Liberální vidění je patrné na kritice utopického socialismu za to, že namísto práva akcentoval koncept sociálního dobra, materiálního zajištění. Autor navazuje na Gessena, označuje-li za neméně utopický i socialismus marxistický, „vědecký“. Jeho utopičnost kromě negace práva spatřuje v představě státně řízené ekonomiky, zestátnění výrobních prostředků jako cesty k likvidaci vykořisťování či transformaci soukromého práva na veřejné.<sup>249</sup> V zájmu socialismu je třeba, aby se dokázal zbavit těchto utopických momentů a naivní víry ve všemocnost a nutně pozitivní roli státu.<sup>250</sup>

Jak Gessen, tak Gurvič pracují s konceptem společenského práva, jež považují za klíč k řešení právní otázky v socialismu. Společenské právo vytváří samostatnou sféru mezi právem soukromým a veřejným, která vzniká vynětím vztahů formujících se na základě

---

<sup>247</sup> Gurvič, *Собственность и социализм*. In: *Современные записки*, op. cit., s. 510–514.

<sup>248</sup> Gurvič, Г. Д. *Государство и социализм*. In: *Современные записки*, 25, 1925, s. 509.

<sup>249</sup> V této transformaci spatřoval cíl socialismu A. Menger, což kritizoval Kisťakovskij. Viz Кистяковский, *Государство правовое и социалистическое*. In: *Вопросы философии и психологии*, op. cit., s. 501.

<sup>250</sup> Gurvič, *Государство и социализм*. In: *Современные записки*, op. cit., s. 510 a 515.



ekonomické činnosti ze soukromého práva.<sup>251</sup> Gurvič se tak plně shoduje s názorem Kist'akovského.<sup>252</sup> S Gessenem jej sbližuje i odmítavý postoj k absolutní suverenitě státu. Suverenitu interpretuje jednak jako nezávislost jednoho státu na druhém, tedy jako pluralitu právních řádů v mezinárodní rovině, jednak jako nepřipustnost existence jiné organizace státního typu na území daného státu. Z toho ale nevyplývá nezávislost státu na nadnárodních právních rádech či sdruženích ani nadvláda státu nad nestátními entitami. Z Gurvičova hlediska znamená suverenita vždy jen svrchovanost moci v hranicích definovaných státním právem.<sup>253</sup> Vzhledem k tomu, že autor postuluje pluralitu právních řádů a autonomizaci jednotlivých sociálních celků (především ekonomiky), ztrácí představa absolutní a nedělitelné suverenity v rámci národního státu smysl.

### 3.3.3. Ekonomické zájmy nestačí

Další příspěvek k teorii liberálního socialismu přinášejí texty Marka Veniaminoviče Višňaka. Z celého díla se však ve stručnosti budeme věnovat jen dvěma podnětům, jimiž obohatil obsáhlou debatu o liberálním socialismu, a sice otázce zájmů ve společnosti a gradualismu jako podmínky konstruktivního sociálního progresu a emancipace.

Viděli jsme, že podle gildového socialismu (Coleho) by budoucí společnost měla být rozdělena na tři autonomní subsystémy, totiž na stát, gildy a spotřebitelská družstva. Týž názor zastával například i hlavní představitel eserů V. M. Černov ve svém hlavním teoretickém díle *Конструктивный социализм (Konstruktivní socialismus)*.<sup>254</sup> Gurvič zase prosazoval dualistickou strukturu složenou ze státu a hospodářské společnosti. Višňak se oproti tomu domníval, že dualistická ani trialistická struktura systému není dostatečná, neboť nevyjadřuje všechny relevantní zájmy, které ve společnosti existují. Autor mezi ně zařazuje zájmy národnostní, ale mohli bychom k nim přidat i celou řadu dalších.<sup>255</sup> Množství relevantních artikulovaných zájmů je totiž v zásadě nekonečné.

Domnívám se, že Višňak zde narazil na závažný problém, který byl v socialistické teorii zpravidla přehlížen. V důsledku akcentu na ekonomické vztahy, daného materialistickými východisky teorie, byla podceňována role jevů, jež byly – řečeno marxistickou terminologií –

---

<sup>251</sup> Ibid., s. 516–518.

<sup>252</sup> Сров. с Кист'яковским, *Философия и социология права*, оп. cit., s. 261.

<sup>253</sup> Гурвич, *Государство и социализм*. In: *Современные записки*, оп. cit., s. 520–521.

<sup>254</sup> Чернов, *Конструктивный социализм*, s. 30.

<sup>255</sup> Вишняк, М. В. *Русский социализм и государство*. In: *Современные записки*, 23, 1925, s. 390.

součástí nadstavby. Kvůli ekonomickému determinismu, respektive esencialismu se pozice, jednání a stav vědomí mechanicky vyvozovaly z výrobních vztahů, rigorózní třídní přístup pak zplošťoval složitost sociálních vztahů a zájmů a přispíval k manichejskému vidění světa. To znemožňovalo adekvátní uchopení a hodnocení životní reality aktérů v konkrétní pospolitosti s jejími hodnotami, specifickým kulturním a duchovním kontextem. Úsilí o univerzální návod k emancipaci bez zohlednění specifických lokálních podmínek ve svém důsledku přináší největší škodu těm, kteří se mají emancipovat. Normativní vize může být univerzalistická, její realizace však vždy specifická, partikulární. Emancipace musí být převáděna do jazyka a pojmů srozumitelných dané společnosti, musí být zapuštěna do partikulární tradice. V opačném případě dochází k nátlaku, ba násilí, vedenému přesvědčením o vlastní nadřazenosti. A pro takové jednání lze jen těžko hledat ospravedlnění.

V jistém kontrastu k Višňakově kritice nedostatečně pluralitní konstrukce socialismu a sklonu k pojetí společnosti jen z hlediska produkce, spotřeby, respektive organizace stojí poměrně výrazná obhajoba role socialistického státu a zestátnění výrobních prostředků, což se ostatně dočkalo kritické odezvy ze strany Gurviče.<sup>256</sup> Višňak se snaží hájit svou pozici s odvoláním na nutnost vycházet z reálných historických a kulturních okolností. Hájí proto sice silnou roli státu a státního práva, ale s vědomím, že v následných fázích bude docházet k posilování společenského a mezinárodního práva, vnější i vnitřní suverenity státu tak bude rozpouštěna a vytvoří se prostor pro suverenitu práva. Višňakov „radikálně gradualistický“ pohled pak stvrzuje konstatování, že není dost dobře možné hovořit o lidstvu na úkor národa, dokud je v jednotlivých společnostech všelidská perspektiva ještě příliš slabá. Autor podobně jako Gurvič vnímá mezinárodní řád jako pole nejširší možné komunikace a interakce a hovoří o potřebě kultivovat a rozvinout třídní vědomí, jehož existenci nepopírá, vědomím státní, národní i mezinárodní jednoty a vzájemnosti. Úzké pojetí třídnosti chce povznést na vyšší úroveň a zakotvit je v národním, třídně stratifikovaném, jakož i mezinárodním celku.<sup>257</sup> Tento humanistický motiv bezesporu vyplývá z uznání osoby jako nejvyššího principu.<sup>258</sup> „Учитывая многообразие (плюрализм) противоборствующих в человеке и обществе начал, социализм не может не признать первенства *этического* начала, приоритета *гуманистического* над техническим, *героического* над природным,“ soudí Višňak.

---

<sup>256</sup> Gurvič, *Государство и социализм*. In: *Современные записки*, op. cit., s. 515.

<sup>257</sup> Вишняк, М. В. *Социалистическое государство или социальное право*. In: *Современные записки*, 25, 1925, s. 528.

<sup>258</sup> Ibid., s. 526.

Opět tak narážíme na přirozenoprávní kategorii prostupující myšlení zkoumaných autorů od Novgorodceva po Gurviče, kteří východiskem svých teorií učinili eticky zdůvodněnou absolutní hodnotu lidské individuality. Tento imperativ musí být podle Višňaka základem socialismu. A socialismus nemá být ani tak konkrétním politickým programem či konstrukcí nového sociálního modelu jako především regulativní ideou ukazující cestu k sociálnímu a ekonomickému osvobození, emancipaci člověka.<sup>259</sup>

---

<sup>259</sup> Вишняк, М. В. *О социализме, советском и ином*. In: *Современные записки*, 25, 1925, s. 391.

## 4. Závěr

Celou práci se jako červená nit vine spor mezi dvěma ideologiemi, mezi liberalismem a socialismem. Na základě filosofické analýzy v komparativní perspektivě jsem se na příkladu V. S. Solovjova, P. I. Novgorodceva, B. A. Kist'akovského, S. I. Gessena, G. D. Gurviče a M. V. Višňaka pokusil zachytit spletné cesty k nové syntéze, k formulaci teorie, jež by dokázala nabídnout adekvátní řešení komplexní sociální krize 20. století. Snaha o propojení liberalismu a socialismu nebyla specifickým ruských intelektuálů, naopak koexistovala a prolínala se s podobnými tendencemi v řadě dalších evropských zemí. A prozatím se zdá, že hledaná syntéza nebyla slepou vývojovou uličkou, neboť ideologický vývoj v západním světě minulého století se vydal právě tímto směrem. Uvedení myslitelé tento „dějinný pohyb“ částečně anticipovali, částečně sami ztělesňovali.

Solovjov nebyl pouze náboženským teoretikem, dokázal také ovlivnit právní a politické myšlení liberálního i socialistického tábora. Stalo se tak díky formulaci práva na důstojnou existenci, jímž se vymezil proti klasickému liberalismu a liberální politické ekonomii. Proti všemocnosti a blahodárnosti trhu postavil mravní principy, jejichž vnesení do ekonomické praxe má zajistit stát. Odmítl liberální dogma, podle něhož se egoistické sledování vlastních zájmů zásahem „neviditelné ruky“ mění v obecný prospěch, a vyhlásil imperativ společenského blaha, který musí být spojen s požadavkem individuální svobody. Pokusil jsem se ukázat, že Solovjovo pojetí práce a ekonomiky, tzv. hospodářské otázky, lze vyvázat ze specifického křesťanského kontextu a že má silně univerzalistický a emancipační potenciál, založený na konceptu lidských práv a vizi společnosti zbavené jednostranného diktátu trhu.

Novgorodcev do ruského intelektuálního světa vnesl výraznou změnu svým konceptem přirozeného práva s proměnlivým obsahem, které v návaznosti na německého novokantovce R. Stammlera představovalo osobité spojení kantovské etiky a subjektivismu s hegelovským historismem a objektivismem. Jako se Solovjov vymezil proti pozitivismu ve filosofii, tak se Novgorodcev postavil proti pozitivismu v právu a vyhlásil objektivní platnost přirozeného práva jako souboru morálních a normativních představ. Za nejdůležitější hodnotu prohlásil svobodného a autonomního jednotlivce, jehož rozvoj je podmínkou sociálního pokroku. V návaznosti na Solovjova proto vznášel požadavek zajištění důstojné lidské existence. Proti osvícenským představám hájil pluralismus zájmů a koncepcí dobrého života a s ním spjatou nevykořenitelnost konfliktů, a proto musel odmítnout sny o vybudování harmonické

společnosti. Důsledný antiutopismus se u Novgorodceva prolínal s „demytizací“ toho, co Kelsen nazýval *reálnou demokracií*. Ukázal, že koncepty společenské smlouvy či suverenity lidu nejsou empirickými, nýbrž normativními fakty a obecná vůle že je spíše jen regulativní ideou než objektivně existujícím jevem. Liberální demokracii vnímal jako oligarchii politických vůdců, v níž probíhá neustálý sociální boj o podobu státu, zákonů i národních zájmů. Dokázal progresivně rozvinout liberální doktrínu, která ve své klasické, osvícenské podobě nejenže vedla k negativním sociálním konsekvencím, ale také obsahovala antiliberální, totalitární potenciál spojený s osvícenským racionalismem. Ten ve svých důsledcích implikoval utopismus a kvaziuniverzalismus. Novgorodcev překonal atomismus a v liberálním rámci rehabilitoval význam pospolitosti a solidarity. Přesto nedokázal a vlastně ani nechtěl vykročit za hranice sociálního liberalismu směrem, kterým se vydal jeho současník Kist'akovskij a po něm řada o generaci mladších osobností.

U Kist'akovského je výrazným motivem úsilí o eliminaci síly a její nahrazení racionalitou a právem. Svrchovaně osvícenský a humanistický program nicméně nevylučuje pluralitu zájmů a koncepcí dobrého života, kterou svobodná společnost vyžaduje. Právo na důstojnou existenci autor přenáší do sféry práva veřejného, a zavazuje tak stát k ambiciózní sociální politice. Napětí panující mezi státem a občany chce řešit prosazováním lidských práv a jejich ochrany. Zastává se sice socializace výrobních prostředků a širokých pravomocí státu, a to i v ekonomice, zároveň ale zdůrazňuje nutnost zachování soukromého vlastnictví a soukromého práva. Právu, nikoli státu má pak náležet suverenita. Suverenitu práva považuje za nezbytnou podmínku fungování právního státu, jež zachovává a situuje do specificky socialistického kontextu. Socialismus ale z hlediska Kist'akovského nepřináší negaci individuální svobody a autonomie, nýbrž její reálné naplnění v rámci pevných vztahů mezi členy společnosti. Proto jsem jeho individualismus označil za bytostně intersubjektivní.

Na Kist'akovského mohl v mnoha ohledech navázat Gessen. Jeho koncepce právního socialismu představuje rozvinutí liberálního právního státu a klade si za cíl překonat nedostatky sociálního liberalismu. Socialistický program buduje na přirozenoprávních základech a na právu na důstojnou existenci. Pod vlivem britského gildového socialismu předkládá vizi funkcionálně federativního státu, rozděleného do několika autonomních subsystémů, které disponují pravomocí tvořit vlastní právní řády. Gessenovský socialismus je tak negací státu jakožto jediného zdroje práva. V jurisprudenci tradiční dualitu soukromého a veřejného práva doplňuje právem společenským, jež má pomoci transformovat státní a individualistické právo v lidové a pospolité. Gessen ve své době pozoroval vzestup

kolektivních subjektů, v čemž spatřoval zárodky budoucí společnosti. Proto také prosazoval reformu politického systému tak, aby nebyl postaven výhradně na individualistickém principu. Odmítal socializaci jakožto zestátnění, namísto toho razil program socializace ve smyslu pluralizace vlastnických forem. To mělo vytvořit vhodné podmínky pro ustavení *ekonomiky pro spotřebitele*. Nevylučuje však, že pro překonání „ducha kapitalismu“ bude zapotřebí náboženského obratu.

Podobný konzervativní moment u Gurviče nenajdeme. I on nicméně hovoří o změně psychologie člověka a také o vnitřní proměně institutu vlastnictví. To musí přestat být zdrojem egoismu, svévole a vlády člověka nad člověkem. Soukromé vlastnictví zavazuje. Místo něho dává myslitel přednost vlastnictví *pospolitému* založenému na společenském právu. Pospolité osoby společně vytvářejí *hospodářskou společnost* (již je třeba chápat na způsob společnosti občanské). Hospodářská společnost, nikoli stát pak musí být vlastníkem výrobních prostředků. Druhému náleží pouze monopol fyzického donucení a násilí.

Višňak není příznivcem dualistické struktury socialistické společnosti ani vize funkcionálního federalismu. Veden kritikou ekonomizujícího, a tudíž redukcionistického přístupu k sociální otázce namítá, že ani jeden z uvedených modelů dostatečně nereprezentuje zájmy existující ve společnosti. Do debaty o liberálním socialismu tak vnesl nesmírně důležitý moment, jehož význam nelze podcenit. Uvědomil si totiž, že program emancipace musí brát v potaz mnohem širší paletu sociálních i normativních faktů, než se dosud soudilo. Višňakov přístup k emancipaci a socialismu jsem označil jako radikálně gradualistický. I marxismus pečlivě rozlišoval mezi různými fázemi socioekonomického vývoje a podřizoval jim politický program, činil tak ale až příliš dogmaticky. Višňak vyzýval k maximálně vnímavému přístupu ke konkrétní, historicky a kulturně specifické realitě a obracel pozornost k myšlení a hodnotám panujícím ve společnosti. A také k bohatství jejích zájmů.

Uvedené podněty mě vedli k formulaci následujícího závěru: emancipace musí být zapuštěna v partikulárních tradicích a lokálním kontextu. Normativní vize by měly být univerzalistické, chtějí-li nabízet řešení pro celý svět, jejich realizace však musí být přísně partikulární, specifická. Z prací ruských teoretiků je možné převzít mnohé, ať už je to jejich antiutopismus (pokud mu sami nedokázali dostát, alespoň k němu vyzývali), evolucionismus a reformismus, nevylučující, ale naopak umožňující hluboké sociální proměny, a také přitakání bytostné pluralitě moderních společností, životních modelů pro jednotlivce i celé národy či intersubjektivnímu individualismu, který v jistém smyslu přestává být individualismem, protože jednotlivci jsou v něm osudově spjati se společností, v níž a z níž

vyrůstají. Všichni bez výjimky zdůrazňovali význam a platnost normativity, vlastně přirozeného práva, ve kterém spatřovali záruku pro svobodu a důstojnost člověka. Je pozoruhodné, jak navzdory svým progresivním názorům důsledně lpěli na existenci objektivních hodnot, objektivního řádu, někteří snad i Boha. A zároveň odmítali vše, co zavánělo starým dogmatismem a „reakcí“. Alespoň v náznaku tak připustili, možná nevědomky, že cesta k nové syntéze je cestou, na niž se smiřují a prostupují liberální a socialistické principy s konzervatismem. Žádná z uvedených ideologií sama o sobě v naší globální epoše zjevně není schopna zajistit zdárné fungování společnosti, zato každá obsahuje svůj díl pravdy. Úkolem je nalézt, co je pravdivé, a odhodit, co je škodlivé. Hledání vhodných reformulací a konfigurací se zdá být jedinou schůdnou cestou. Jen skrze pochyby a nejistotu bude možné nalézt nové, pevné, a hlavně skutečně *společné, sdílené* základy.

## 5. Bibliografie

### Primární literatura

Hessen, S. *The Rights of Man in Liberalism, Socialism and Communism*. In: *Human Rights. Comments and Interpretations*. Edited by UNESCO. Paris 1948, s. 99–130.

Вишняк, М. В. *Русский социализм и государство*. In: *Современные записки*, 23, 1925, s. 372–393.

Вишняк, М. В. *Социалистическое государство или социальное право*. In: *Современные записки*, 25, 1925, s. 523–529.

Вишняк, М. В. *О социализме, советском и ином*. In: *Современные записки*, 25, 1925, s. 374–392.

Гессен, С. И. *Избранное*. Москва 2010.

Гурвич, Г. Д. *Государство и социализм*. In: *Современные записки*, 25, 1925, s. 508–523.

Гурвич, Г. Д. *Собственность и социализм. По поводу социалистической конструкции С. И. Гессена*. In: *Современные записки*, 38, 1929, s. 508–520.

Гурвич, Г. Д. *Социализм и собственность*. In: *Современные записки*, 36, 1928, s. 346–382.

Кистяковский, Б. А. *Государство правовое и социалистическое*. In: *Вопросы философии и психологии*, 85, 1906, s. 469–507.

Кистяковский, Б. А. *Философия и социология права*. Санкт-Петербург 1998.

Новгородцев, П. И. *Введение в философию права. Кризис современного правосознания*. Москва 1909.

Новгородцев, П. И. *Государство и право*. In: *Вопросы философии и психологии*, 74, 1904, s. 430–438.

Новгородцев, П. И. *Историческая школа юристов*. Санкт-Петербург 1999.

Новгородцев, П. И. *Нравственный идеализм в философии права*. In: *Проблемы идеализма. Сборник статей*. Москва 2002, s. 505–574.

Новгородцев, П. И. *Об общественном идеале*. Москва 1991.

Новгородцев, П. И. *Общественный идеал в свете современных исканий*. In: *Вопросы философии и психологии*, 103, 1910, s. 87–95.

Новгородцев, П. И. *Политические идеалы древнего и нового мира*. Москва 1919.



Новгородцев, П. И. *Право естественное*. In: *Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона*. Т. 24. Санкт-Петербург 1898, s. 885–890.

Новгородцев, П. И. *Право и нравственность*. In: Гамбаров, Ю. С. (ed.). *Сборник по общественно-юридическим наукам*. Санкт-Петербург 1899, s. 113–136.

Новгородцев, П. И. *Право на достойное человеческое существование*. In: *О праве на существование. Социально-философские этюды П. И. Новгородцева и И. А. Покровского*. Санкт-Петербург 1911, s. 1–13.

Новгородцев, П. И. *Психологическая теория права и философия естественного права*. In: *Юридический Вестник*. Москва 3, 1913, s. 5–34.

Соловьев, В. С. *Оправдание добра*. Москва 1996.

## Sekundární literatura

Aristotelés. *Politika*. Přel. P. Rezek. Praha 2009.

Barša, P. *Síla a rozum. Spor realismu s idealismem v moderním politickém myšlení*. Praha 2007.

Berďajev, N. A. *Nový středověk: úvaha o osudu Ruska a Evropy*. Přel. J. Kranát. Červený Kostelec 2004.

Bloch, E. *Natural Law and Human Dignity*. Trans. D. Schmidt. Cambridge 1986.

Constant, B. *O antické svobodě ve srovnání se svobodou moderní*. Přel. H. Dohnálková. In: *Reflexe*, 30, 2006, s. 77–97.

Gaus, G. F. *Contemporary Theories of Liberalism. Public Reason as a Post-Enlightenment Project*. London 2003.

Gray, J. *Dvě tváře liberalismu*. Přel. D. Micka. Praha 2004.

Hobbes, T. *Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického*. Přel. K. Berka. Praha 2015.

Holzhey, H., Röd, W. *Filosofie 19. a 20. století II*. Přel. M. Pokorný. Praha 2006.

Honneth, A. *Sociální filosofie a postmoderní etika*. Přel. A. Bakešová, J. Velek. Praha 1996.

Hrubec, M. et al. *Etika sociálních konfliktů*. Praha 2012.

Hrubec, M. *Od zneuznání ke spravedlnosti. Kritická teorie globální společnosti a politiky*. Praha 2011.

Iľjin, I. A. *Základy křesťanské kultury*. Přel. E. Strnadová. Velehrad 1997.

Jellinek, G. *Všeobecná státověda*. Přel. B. Foustka. Praha 1906.

Jhering, R. von. *Boj o právo. Právní věda všedního dne*. Přel. L. Bezoušková. Plzeň 2009.

- Kant, I. *Studie k dějinám a politice*. Přel. J. Loužil a spol. Praha 2013.
- Kant, I. *Základy metafyziky mravů*. Přel. L. Menzel. Praha 2014.
- Keller, J. *Teorie modernizace*. Praha 2007.
- Kis, J. (ed.). *Současná politická filosofie*. Přel. P. Barša a kol. Praha 1997.
- Kissinger, H. *Uspořádání světa. Státní zájmy, konflikty a mocenská rovnováha*. Přel. M. Pokorný. Praha 2016.
- Laclau, E., Mouffe, Ch. *Hegemonie a socialistická strategie: za radikálně demokratickou politiku*. Přel. R. Převrátíl. Praha 2014.
- Lánský, O. *Je třeba zavrhnout liberalismus?* Praha 2015.
- Larmore, C. *Politický liberalismus*. Přel. M. Znoj. In: *Filosofický časopis*, 3, 1995, s. 461–484.
- Locke, J. *Druhé pojednání o vládě*. Přel. J. Král. Praha 1992.
- Macpherson, C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism: From Hobbes to Locke*. Oxford 1964.
- Masaryk, T. G. *Rusko a Evropa: studie o duchovních proudech v Rusku*. 3 sv. Praha 1996.
- Mill, J. S. *The Basic Writings of John Stuart Mill*. New York 2009.
- Pavlíček, V., Hoffmanová, H. a kol. *Občanská a lidská práva v současné době*. Praha 2014.
- Polanyi, K. *Velká transformace*. Přel. J. Svoboda. Brno 2006.
- Putnam, G. F. *Russian alternatives to Marxism*. Knoxville 1977.
- Rawls, J. *Political Liberalism*. New York 1993.
- Robinson, William I. *Teorie globálního kapitalismu: transnacionální ekonomika a společnost v krizi*. Přel. R. Převrátíl. Praha 2009.
- Ross, A. *On Law and Justice*. Berkeley 1959.
- Rousseau, J. J. *Rozpravy*. Přel. E. Blažková et al. Praha 1989.
- Röd, W. *Německá klasická filosofie I*. Přel. J. Karásek. Praha 2015.
- Schumpeter, J. A. *Kapitalismus, socialismus a demokracie*. Přel. J. Ogrocký. Brno 2004.
- Sobek, T. *Právní myšlení. Kritika moralismu*. Praha–Plzeň 2011.
- Suša, O. *Globalizace v sociálních souvislostech současnosti. Diagnóza a analýza*. Praha 2010.
- Talmon, J. L. *O původu totalitní demokracie: politická teorie za Francouzské revoluce a po ní*. Přel. J. Kuchtová. Praha 1998.
- Taylor, C. *Omyl negativní svobody*. Přel. A. Bakešová. In: *Filosofický časopis*, 5, 1995, s. 795–814.

Tumanova, A. *The Liberal Doctrine of Civil Rights in Late Imperial Russia*. In: *Cahiers du Monde russe*, 4, 2016, s. 791–818.

Walzer, M. *Interpretace a sociální kritika*. Přel. J. Velek. Praha 2000.

Weber, M. *Metodologie, sociologie, politika*. Ed. M. Havelka. Praha 2009.

Zakaria, F. *Budoucnost svobody*. Přel. J. Veis. Praha 2004.

Zemánek, L. *Člověk, stát a právo v myšlení Pavla Novgorodceva* [diplomová práce]. Praha [FF UK] 2018.

Zemánek, L. *Ivan Iljin*. In: Nykl, H. (ed.): *Vybrané kapitoly z ruského myšlení 20. století*. Praha 2018, s. 63–95 [v tisku].

Znoj, M., Bíba, J., Vargovčíková, J. *Demokracie v postliberální konstelaci*. Praha 2014.

Валицкий, А. *Философия права русского либерализма*. Пер. О. В. Овчинниковой, О. Р. Пазухиной, С. Л. Чижкова, Н. А. Чистяковой. Москва 2012.

Вальденберг, В. Е. *Древнерусские учения о пределах царской власти. Очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVII века*. Москва 2006.

Горбачев, М. С. *Перестройка и новое мышление для нашей страны и для всего мира*. Москва 1987.

Жуков, В. Н. *Русская философия права: от рационализма к мистицизму*. Москва 2017.

Кацапова, И. А. *Философия права П. И. Новгородцева*. Москва 2005.

Нерсесянц, В. С. (ed.). *История политических и правовых учений*. Москва 2004.

Струве, П. Б. *Избранные сочинения*. Москва 1999.

Струве, П. Б. *Patriotica. Политика, культура, религия, социализм*. Москва 1997.

Струве, П. Б., Ильин, И. А. *Памяти П. И. Новгородцева*. In: *Русская мысль*, 9–12, 1923–1924, s. 368–374.

Татищев, В. Н. *Избранные произведения*. Ленинград 1979.

Туманова, А. С., Киселев, Р. В. *Права человека в правовой мысли и законотворчестве Российской империи второй половины XIX – начала XX века*. Москва 2011.

Чернов, В. М. *Конструктивный социализм*. Москва 1997.